HACIA UNA HERMENÉUTICA ANABAUTISTA LATINOAMERICANA

2019

HACIA UNA HERMENÉUTICA ANABAUTISTA LATINOAMERICANA



César Moya

César Moya

VU VRIJE UNIVERSITEIT AMSTERDAM

Hacia una hermenéutica Anabautista Latinoamericana

Moya Acuña, C.A.

2019

VRIJE UNIVERSITEIT AMSTERDAM

HACIA UNA HERMENÉUTICA ANABAUTISTA LATINOAMERICANA
Un análisis comparativo de las hermenéuticas bíblicas de John Howard Yoder y Jon Sobrino

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT

ter verkrijging van de graad Doctor of Philosophy
aan de Vrije Universiteit Amsterdam,
op gezag van de rector magnificus
prof.dr. V. Subramaniam,
in het openbaar te verdedigen
ten overstaan van de promotiecommissie
van de Faculteit Religie en Theologie
op vrijdag 26 april 2019 om 9.45 uur
in de aula van de universiteit,
De Boelelaan 1105

door

César Augusto Moya Acuña

geboren te Honda, Colombia

promotoren: prof.dr. J.H. de Wit
prof.dr. D. Schipani

AGRADECIMIENTOS

Estamos profundamente agradecidos con el supervisor de esta disertación, el profesor Dr. Hans de Wit, y el cosupervisor, el profesor Dr. Daniel Schipani, por su acompañamiento sincero, persistente y oportuno. Ha sido un gusto trabajar con ellos y aprovechar su sabiduría. Reconocemos que en mucho este trabajo ha llegado a buen término gracias a su dirección, retroalimentación, consejos y exhortaciones. Sus comentarios durante la elaboración de la investigación no subestimaron detalles que enriquecieron el escrito. Apreciamos su amabilidad, paciencia, tolerancia y humildad en esta caminata.

Agradecemos a los profesores de la facultad de teología de *Anabaptist Mennonite Biblical Seminary*, quienes solidariamente brindaron retroalimentación en los albores de esta investigación durante nuestra estadía en los años 2010 y 2011 en Elkhart, Indiana. Ellos se constituyeron en la comunidad académica de referencia. Agradecimientos especiales a Sara Wenger, su presidente, y Rebecca Slough, su decana, quienes facilitaron que la estadía en AMBS en el periodo reseñado y en otros momentos de esta investigación hubiera sido fructífera académicamente.

Agradecemos a *Mennonite Mission Network* (Red Menonita de Misión), y su directora para América Latina, Linda Shelly, por la contribución económica para realizar los viajes que fueron necesarios a Holanda, El Salvador, Estados Unidos, Ecuador y Colombia para reuniones con los supervisores de la investigación, entrevistas y recopilación bibliográfica; por su apoyo para la adquisición de varios libros imprescindibles para llevar a cabo el trabajo; y por el tiempo concedido, en medio de nuestro servicio en Ecuador, para adelantar el escrito.

No se debe pasar por alto a la comunidad que iniciamos y acompañamos pastoralmente y que fue nuestro referente eclesial por más de una década, la Iglesia Menonita de Quito. Agradecemos su apertura a la implementación de una hermenéutica anabautista latinoamericana. Asimismo, su comprensión y apoyo moral para ausentarnos por algunos periodos con el fin de adelantar la investigación. Sabemos que esas ausencias afectaron la marcha de algunos proyectos, pero también les dio la oportunidad de crecer y madurar como comunidad hermenéutica.

Finalmente, gracias a Patricia por su cariño y apoyo fiel e incondicional en esta caminata; y a Daniel, Juan y Andrea por comprender a un padre que por periodos parecía ausente.

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN

Este estudio surge de una crisis generada por la manera de leer la Biblia tanto de manera personal como comunitaria. La experiencia nos ha mostrado las limitaciones de la lectura de la Biblia en las comunidades de fe anabautista de América Latina: por un lado, la actitud de "defender" el texto bíblico, con el fin de justificar posiciones y prácticas no violentas; por otro lado, no prestar suficiente atención a las realidades sociales, económicas y políticas al momento de acercarse al texto. De esta manera se distorsiona la explicación del texto y se lee de manera meta-histórica, pero también se descontextualiza su lectura, y su apropiación se queda en mero deseo. Además, tal como se explica en el capítulo 1, es una hermenéutica que subyace en una cristología de corte fundamentalista y conservadora, nutrida con la teoría clásica de la expiación propuesta por Anselmo[1]. Según tal teoría, es necesaria la muerte violenta del Hijo para que haya redención de la humanidad, lo cual pareciera encajar bien con la invitación a que la víctima sufra en silencio. En consecuencia, sus efectos praxeológicos parecen desconectarse de las realidades de violencia, opresión, marginación y exclusión de los más débiles. En otras palabras, la lectura no lleva al lector a reflexionar sobre esas realidades desde el texto.

Una salida a dicha crisis pareciera haber sido la hermenéutica de liberación, practicada en las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs), que busca rescatar la imagen de un Cristo histórico que opta por los pobres, comprometida con el cambio social y el desarraigo de las causas de la opresión. Tal opción preferencial por los pobres no considera la violencia como el primer recurso y efecto práxico para lograr la liberación, pero sí como último recurso y coacción legítima del pobre contra el opresor, además de usar categorías binarias para su

---

[1] En *Por qué Dios se hizo hombre*, Anselmo plantea cuál es el propósito de la encarnación. Su respuesta está basada en el principio jurídico de su época: "la importancia de una ofensa depende del ofendido, y la de un honor de quien lo hace". Así, el pecado cometido contra Dios debe medirse con base en la dignidad de Dios. Pero, cualquier pago o satisfacción que el ser humano pueda ofrecerle a Dios es limitado, pues su importancia se medirá con base en nuestra dignidad, que es inferior a la de Dios. Como consecuencia, los humanos no tenemos cómo pagarle a Dios lo que le debemos, por lo tanto la deuda pasada nunca podría ser cancelada. De ahí la necesidad de ofrecer a Dios un pago infinito mediante la acción de un humano "infinito", divino: Jesucristo, Dios hecho humano, quien ofreció en nombre de la humanidad una satisfacción infinita por el pecado. De esta manera, libraría a la humanidad del yugo de la esclavitud a la que estaba sometida. Y su función era "aplacar" la ira de un Dios ofendido. Así Jesucristo se volvió una víctima de Dios y el énfasis en el culto estuvo más sobre la crucifixión que en la resurrección. Acerca de Anselmo de Canterbury y su teoría de la satisfacción véase Justo González, *Historia del cristianismo. Tomo I*. Miami, Fl.: Unilit, 1994, pp. 422-425.

lectura tales como: pobres-ricos, amigos-enemigos, norte-sur, oprimidos-opresores, buenos-malos.

Ante la insatisfacción con la perspectiva hermenéutica anabautista actual, influenciada por el evangelicalismo norteamericano[2] del siglo XIX, que enfatiza en lo individual y la resignación ante el sufrimiento, pero también con la perspectiva hermenéutica liberacionista, en un contexto de fundamentalismo y violencia es necesario y urgente proponer una hermenéutica anabautista transformada, que lleve a la conversión del pensar anabautista en América Latina sobre Jesús. Para lograr este objetivo es que se ha realizado este trabajo[3]. Tal hermenéutica debe entender la obra, vida y enseñanza de Jesucristo, ya no basada en la teoría de la satisfacción sino en la de un *Cristo histórico no violento* que busca la liberación de las situaciones de violencia y opresión y al que se le quita la vida como consecuencia de sus acciones en favor de los pobres.

La crítica situación planteada no desconoce el trabajo pastoral realizado por un buen número de comunidades anabautistas con víctimas de la violencia, familias desplazadas o refugiadas, mujeres maltratadas y niñez abandonada, entre otras poblaciones vulnerables. Al contrario, tales esfuerzos han sido muy valiosos porque han brindado acompañamiento, consuelo y restauración a individuos y comunidades. Sin embargo, la mayoría de las enseñanzas bíblicas y los sermones dados en las congregaciones parecen desconectados de tales experiencias. La lectura de la Biblia y las experiencias frente a la realidad que margina parecieran ir por vías paralelas y a veces diferentes; como si la una no tuviera que ver con la otra. Esto genera frustración en quienes creemos que hay que poner en diálogo la Biblia con la vida. En otras palabras, estamos convencidos de que hay que hacer una relectura bíblica a la luz de una realidad violenta que produce victimización, marginación y exclusión. Pero tal interpretación debe tener como requisito *sine qua non* la *praxis* de la no violencia activa o, si prefiere llamársele, *resistencia no violenta*, entendida ésta no como pasividad sino como acción que respeta la vida del otro. Una hermenéutica de tal tipo puede brindar una nueva luz a nuestro entendimiento de la vida y la fe, bien sea en perspectiva anabautista o en la de otras confesiones cristianas.

---

[2] Véase la nota 14 a pie de página del capítulo1.

[3] Después de la publicación de esta disertación estaremos popularizando y resumiendo su contenido en forma de cartilla popular, la que se divulgará en gran tiraje entre los anabautistas latinoamericanos con el fin de lograr nuestra meta de la conversión de los hermanos y hermanas en cuanto a su pensar sobre Cristo.

Hacia una nueva hermenéutica anabautista latinoamericana

Es necesario desarrollar una hermenéutica que sustente a una cristología liberadora pero que al mismo tiempo incluya la praxis no violenta. Por eso, en esta investigación, nos proponemos desarrollar una hermenéutica anabautista latinoamericana a partir de un análisis comparativo de las hermenéuticas bíblicas de John Howard Yoder y Jon Sobrino. Tal análisis permitirá identificar los temas de corrección mutua y las complementariedades entre aquellas.

Para tal fin tenemos en cuenta a Yoder y su cristología, como representativa de la perspectiva anabautista. Por lo tanto, analizaremos en detalle la hermenéutica subyacente de esta cristología especialmente en su obra *Jesús y la realidad política*[4]. Son varias las razones para haber escogido la contribución de Yoder. En primer lugar, Yoder es considerado uno de los teólogos anabautistas más destacados del siglo XX y su pensamiento continúa renovando la tradición anabautista. En segundo lugar, él desarrolló su cristología en conexión con la violencia en América Latina y otras partes del mundo en momentos de convulsión social y política que dejaron muchas víctimas. En tercer lugar, después de su muerte se han generado reacciones muy fuertes con respecto al tema de la subordinación revolucionaria y su coherencia de vida. Y, en cuarto lugar, el análisis de los presupuestos hermenéuticos que guiaron y orientaron (la construcción de) la cristología de Yoder y por ende la manera de leer e interpretar la Biblia nos darán elementos importantes para renovar la hermenéutica anabautista latinoamericana.

Ahora bien, por más que Yoder tomó en cuenta la situación de violencia en América Latina y en el mundo, él no fue latinoamericano y escribió desde afuera (*etic perspective*, perspectiva de los “outsiders”). Una comparación con la hermenéutica subyacente de una cristología desarrollada por un teólogo latinoamericano es esencial, ya que podrá corregir y complementar elementos de la cristología de Yoder, ofrecer una perspectiva desde adentro (*emic perspective*, perspectiva de los “insiders”) y de esta manera orientar la experiencia latinoamericana. Por esta razón, consideraremos la cristología liberacionista de Jon Sobrino analizando en detalle la hermenéutica subyacente de esta cristología especialmente en su obra *Cristología desde América Latina*[5].

---

[4] John Howard Yoder, *Jesús y la realidad política*. Buenos Aires: Certeza, 1985.
[5] Jon Sobrino, *Cristología desde América Latina: esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico*. México: Centro de Reflexión Teológica, 1977.

Los motivos para escoger a Sobrino y su cristología son varios. Primero, aunque aquella obra tiene casi 40 años, nos invita no solamente a detenernos en su análisis, sino también a seguir la trayectoria cristológica del sacerdote jesuita, su evolución y su consistencia. Segundo, Sobrino es el más reconocido cristólogo de la teología de la liberación latinoamericana. Tercero, ha vivido por más de 35 años en América Latina. Cuarto, ha desarrollado su cristología en conexión con el acompañamiento a las víctimas de la violencia. Quinto, debido a la cristología y la hermenéutica usada en sus obras *Jesucristo liberador*[6] y *La fe en Jesucristo*[7] recibió una notificación, en marzo de 2007, de parte la Congregación para la Doctrina de la Fe-CDF, donde se argumenta que sus opiniones cristológicas son diferentes a las enseñanzas de la Iglesia Católica Romana[8]. Este hecho es un argumento para analizar la obra de Sobrino *Cristología desde América Latina* ya que las dos obras cuestionadas tienen como base a ésta última. Entre otros aspectos, en ellas se enfatiza la humanidad de Cristo y que Jesús no ha atribuido a su muerte un valor salvífico -como tradicionalmente se ha entendido desde Anselmo-, aspectos que van de la mano con la realidad de muerte en América Latina. Sexto, el análisis de los presupuestos hermenéuticos que han guiado y orientado (la construcción de) la cristología de Sobrino y por ende la manera de leer e interpretar la Biblia nos darán elementos importantes para desarrollar una nueva hermenéutica anabautista latinoamericana.

Ahora bien, tanto en la hermenéutica anabautista como en la hermenéutica latinoamericana de liberación existen vacíos para responder al contexto latinoamericano que busca liberación de la violencia y las injusticias, así como la reconciliación. De ahí que esta investigación hará una significativa contribución para llenar creativamente los vacíos al proponer una hermenéutica alternativa.

La pregunta básica que direcciona esta tesis puede ser enunciada de la siguiente manera:

> *¿Cómo puede una comparación crítica entre la hermenéutica de la tradición anabautista, representada por Yoder, y la hermenéutica de liberación, representada por Sobrino, suplir los principios para una nueva hermenéutica anabautista latinoamericana?*

---

[6] Jon Sobrino, *Jesucristo liberador: lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. San Salvador: UCA, 1991.
[7] Jon Sobrino, *La fe en Jesucristo: ensayo desde las víctimas*. Segunda edición. San Salvador: UCA, 2000.
[8] Consúltense, entre otros, Fundación Luis Espinal, *Comentario a la "Notificación" sobre Jon Sobrino. Colección Cristianisme i justícia*. Barcelona: *Cristianisme i justícia*, 2007, pp. 7-47; José María Vigil, org., *Bajar de la cruz a los pobres: cristología de la liberación*. México: DABAR, 2007.

Propósito y método de la investigación

El propósito principal de esta investigación es identificar ciertos principios para desarrollar una nueva hermenéutica anabautista y latinoamericana. Tales principios emergerán de comparar los resultados de los análisis de las lecturas hermenéuticas subyacentes en las cristologías de Yoder y Sobrino, en sus respectivas obras, *Jesús y la realidad política* y *Cristología desde América Latina*.

La presente investigación es de carácter bibliográfico y sigue el método analítico de textos así como el diálogo entre los autores objeto de esta investigación, lo que Archie Lee llama "a cross textual approach"[9]. Tomamos como punto de partida los textos *Jesús y la realidad política* de John Howard Yoder y *Cristología desde América Latina* de Jon Sobrino. Otros textos de los mismos autores serán tenidos en cuenta como complemento y apoyo a los anteriores.

Para analizar las hermenéuticas subyacentes en las cristologías de Yoder y Sobrino, seguimos el proceso hermenéutico propuesto por Paul Ricoeur para interpretar textos[10]. El mismo se resume en tres fases que van desde la comprensión/interpretación espontánea (lectura ingenua), a través de la aproximación más crítica a los textos (la explicación o exégesis) hacia la apropiación (segunda ingenuidad). En nuestro caso, la primera fase es sustituida por lo que llamamos "lo biográfico de los autores". Esta lectura ingenua se nutre de, y está siendo orientada por, elementos biográficos, contextuales, teológicos y sociales, entre otros. Por eso usaremos estos elementos para determinar el punto de partida de los dos autores.

Para la segunda fase desarrollamos un sistema de códigos que clarifique lo que está detrás de las decisiones netamente exegéticas[11]. Con eso queremos decir: ¿por qué Yoder y

---

[9] Archie Lee, "Biblical Interpretation in Asian Perspective", *Asia Journal of Theology 7* (1993), 38-48.

[10] Paul Ricoeur, *Essays on Biblical Interpretation*. Edited with an introduction by Lewis S. Mudge. Minneapolis, Mn.: Augsburg Fortress, 1980.

[11] Croatto, por ejemplo, usa una serie de códigos para realizar el análisis de la lectura hermenéutica de varios textos bíblicos tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento: código de la selección de un acontecimiento o texto, el código del referente del texto, los recursos literarios, las alegorías, entre otros. Todos ellos con el fin de encontrar significado (José Severino Croatto, *Hermenéutica práctica. Los principios de la hermenéutica bíblica en ejemplos*. Quito: Centro Bíblico Verbo Divino, 2002). Lo mismo hacen Louis Jonker y Ernst Conradie: el código de atención al texto en sí mismo, el código de atención al mundo detrás del texto, de atención a la tradición de interpretación, de estrategias de interpretación, de estrategias de apropiación, entre otros (Louis Jonker y Ernst Conradie, *Fishing for Jonah: various approaches to biblical interpretation*. Bellville: University of Western Cape, 1995). Igual sucede con Mieke Bal; en su interpretación de Jueces 4 y 5 identifica: códigos teológicos (incluyen códigos religiosos), códigos antropológicos (que se enfocan en el concepto antropológico de juzgar, sobre etnografía u oralidad), códigos literarios (enfocados sobre lírica, narrativa, o códigos de estética literaria), códigos temáticos (cada vez que seleccionó entre diferentes posibilidades) y el código de

Sobrino eligen los textos que eligieron (proceso de focalización), qué método(s) usan (semiótico, narrativo, retórico, literario, más histórico-crítico, etc.), cuál es el status del texto, cómo se aproximan al texto (con sospecha, confianza, de manera fundamentalista, de manera pietista, etc.)? Cada código tiene subcódigos o subcategorías que ayudan en el análisis.

El método de codificación que usamos en nuestro análisis de las lecturas hermenéuticas de Yoder y Sobrino es adaptado de *Grounded Theory*-GT (Teoría Fundamentada) de Barney Glaser y Anselm Strauss[12]. La suposición básica de dicha teoría es que "generar teoría fundamentada es una forma de llegar a una teoría adecuada a sus supuestos usos"[13]. Por eso "uno no empieza con una teoría para luego comprobar su validez. No, se empieza con un campo de investigación, y todo lo que es relevante dentro de ese campo puede ser descubierto y sacado a la luz"[14]. De esta manera "El producto final de la investigación es una construcción teórica o un conjunto de hipótesis conceptuales relativas al área que es objeto de estudio"[15]. En nuestro caso el campo es la hermenéutica. Consideramos que muchos aspectos de la hermenéutica de Yoder y Sobrino pueden ser descubiertos con este método.

En la última fase analizamos cuáles son las directrices que Yoder y Sobrino ven en los textos para una praxis actual. Analizamos la propuesta de actualización del texto, su aplicación o apropiación en el mundo histórico de cada intérprete y su comunidad. Es decir, la nueva praxis, la encarnación del mensaje en la vida social, política y religiosa de los dos intérpretes, lo cual surge como consecuencia de los dos primeros momentos. En este punto respondemos a la pregunta ¿qué directrices formulan basados en todo eso para la praxis de los lectores actuales?

Para la propuesta "Hacia una nueva hermenéutica anabautista latinoamericana" seguimos el mismo método, priorizando el diálogo para analizar y comparar los diferentes momentos del proceso hermenéutico usado por cada autor, e identificando puntos de

---

género (Mieke Bal, *Murder and Difference: Gender, Genre, and Scholarship on Sisera´s Death*. Translated by Matthew Gumpert. Bloomington and Indianapolis: Indiana University, 1986). Y también Hans de Wit apela a la codificación en el análisis intercultural de la hermenéutica bíblica: código actitud de lectura, de focalización, de explicación y de apropiación (De Wit, Hans, Louis Jonker, Marleen Kool y Daniel Schipani. *Through the Eyes of Another. Intercultural Reading of the Bible*. Elkhart: Institute of Mennonite Studies, 2004).

[12] Barney G. Glaser and Anselm L. Strauss, *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research.* New Brunswick, USA, and London, U.K.: Aldine Publishing Co., 1999.

[13] *Ibid*., p. 3.

[14] Anselm Strauss y Juliet Corbin, *Basic of Qualitative Research: Grounded Theory: Procedures and Techniques*. Newbury Park, Ca.: Sage Publications, 1990, p. 23.

[15] Barney G. Glaser, *Basics of Grounded Theory Analysis*. Mill Valley, Ca.: Sociology, 1992, p. 16.

corrección mutua y complementariedad. Estos últimos servirán de base para el desarrollo de una nueva hermenéutica anabautista latinoamericana.

Relevancia de la investigación

Esta investigación es relevante por dos razones principales: la influencia del pensamiento de los dos autores escogidos en sus respectivas tradiciones, y el contexto de violencia latinoamericano. Las obras de Yoder *Jesús y la realidad política* –publicada originalmente como *The Politics of Jesus*[16] en 1972 y reeditada en 1994- y la de Sobrino *Cristología desde América Latina*, bases de esta disertación, continúan siendo relevantes en ambas tradiciones –la anabautista y la liberacionista. Las razones son las siguientes:

En primer lugar, la obra *Cristología desde América Latina* fue la base para las obras siguientes de Sobrino, especialmente para *Jesucristo liberador: lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret* (1991), y *La fe en Jesucristo: ensayo desde las víctimas* (última edición en el 2000). Así lo señala el mismo Sobrino: "en este libro, de forma más sistematizada, con añadidos y correcciones, recogemos muchas de las cosas que ya hemos tratado en *Cristología desde América Latina*…"[17]. Las dos anteriores obras, como ya lo mencionamos, fueron cuestionadas por la Congregación para la Doctrina de la Fe de la Iglesia Católica Romana en 2007 dada su cristología y su hermenéutica. Ante esta situación la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo-ASSET publicó, un mes después, el libro *Bajar de la cruz a los pobres: cristología de la liberación*[18]. Sobrino también es autor de otras obras que tienen en cuenta el contexto de violencia e injusticia latinoamericano, dentro de ellas: *Jesús en América Latina: su significado para la fe y la cristología* (1982)[19], *Liberación con espíritu: apuntes para una nueva espiritualidad* (1985)[20], *El principio misericordia: bajar de la cruz a los pueblos crucificados* (1992)[21]. Igualmente, ha sido compilador, junto con Ignacio Ellacuría, de los dos tomos de *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación* (1990)[22].

En segundo lugar, los escritos de Yoder influenciaron y continúan influenciando el pensamiento pacifista no sólo dentro del anabautismo sino también en círculos ecuménicos,

---

[16] John Howard Yoder, *The Politics of Jesus: Vicit Agnus Noster*. Grand Rapids, Mi.: Eerdmans, 1972.
[17] Véase la nota 13 a pie de página en Sobrino, *op.cit*., 2000, pp. 25-26.
[18] José María Vigil, org., *op.cit.*
[19] Jon Sobrino, *Jesús en América Latina: su significado para la fe y la cristología*. San Salvador: UCA, 1982.
[20] Jon Sobrino, *Liberación con espíritu: apuntes para una nueva espiritualidad*. San Salvador: UCA, 1980.
[21] Jon Sobrino, *El principio misericordia*. San Salvador: UCA, 1992.
[22] Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, Eds., *Mysterium Liberationis. Tomos I y II*. San Salvador: UCA, 1990.

incluso católicos. Así lo expresa Hauerwas "No hay mejor escuela para ir a tal entrenamiento [pacifismo] que el pacifismo de John Yoder"[23]. Gran parte de la influencia de Yoder se ha continuado a partir de su obra *The Politics of Jesus*, ampliamente considerado uno de los libros teológicos de más influencia en el siglo XX. En 1982 Edward LeRoy Long, Jr. dijo que *The Politics of Jesus* "era uno de los libros más discutidos en el campo de la ética social cristiana"[24]. A la fecha el libro ha sido traducido a diez idiomas y es considerado un libro ecuménico.

En tercer lugar, en los siguientes años a la muerte de Yoder en 1997, han seguido publicándose varios de sus manuscritos considerados relevantes para el anabautismo contemporáneo. Dentro de ellos están *Preface to Theology: Christology and Theological Method* (2002)[25], *Christian Attitudes to War, Peace, and Revolution* (2009)[26], *To Hear the Word* (2010)[27]y *Theology of Mission* (2014)[28]. Además, siguen apareciendo publicaciones sobre el significado del pensamiento de Yoder, como *The Wisdom of the Cross: Essays in Honor of John Howard Yoder* (1999)[29], *The Politics of the Cross. The Theology and Social Ethics of John Howard Yoder* (2001)[30], *A Mind Patient and Untamed: Assessing John Howard Yoder´s Contribution to Theology, Ethics, and Peacemaking* (2004)[31] y *John Howard Yoder: Mennonite Patience, Evangelical Witness, Catholic Convictions* (2006)[32]. La mayoría de estas publicaciones toman como referencia fundamental a *The Politics of Jesus.*

Ahora bien, este trabajo también adquiere relevancia dado que no son muchos los escritos relacionados con el tema propuesto para esta investigación, ya sea en idioma español o en inglés. Dentro de los pocos trabajos que hemos encontrado, hasta el momento, que comparan el Anabautismo con la teología de la liberación están *Anabautismo radical y teología*

---

[23] Citado en Mark Thiessen Nation *Mennonite Patience, Evangelical Witness, Catholic Convictions*. Grand Rapids, Mi.: Eerdmans, 2006, p. 109.

[24] *Ibid*., p. 110.

[25] John Howard Yoder, *Preface to Theology: Christology and Theological Method*. Grand Rapids, Mi.: Brazos, 2002

[26] Jon Howard Yoder, *Christian Attitudes to War, Peace and Revolution*. Theodore J. Koontz y Andy Alexis Baker, Editors. Grand Rapids, Mi.: Brazos, 2009.

[27] John Howard Yoder, *To Hear the Word*. Eugene, Or.: Wipf and Stock, 2001.

[28] Gayle Gerber Koontz y Andy Alexis-Baker, *Theology of Mission: A Believers Church Perspective*. Downers Grove, Ill.: IVP Academic.

[29] Stanley Hauerwas, Chris Huebner and Mark Thiessen Nation, *The Wisdom of the Cross: Essays in Honor of John Howard Yoder*. Grand Rapids, Mi.: Eerdmans, 1999.

[30] Craig A. Carter, *The Politics of the Cross: The Theology and Social Ethics of John Howard Yoder*. Grand Rapids, Mi.: Brazos, 2001.

[31] Ben Ollenburger y Gayle Gerber Koontz, *A Mind Patient and Untamed: Assessing John Howard Yoder´s Contribution to Theology, Ethics, and Peacemaking*. Telford, Pa: Cascadia; Scottdale, Pa.: Copublished with Herald, 2004.

[32] Mark Thiessen, *Mennonite Patience, Evangelical Witness, Catholic Convictions*. Grand Rapids, Mi./Cambridge U.K.: Eerdmans, 2006.

latinoamericana de la liberación (1982)[33],que abrió la reflexión acerca de los puntos de convergencia y divergencia entre estas dos corrientes teológicas; *Freedom and Discipleship: Liberation Theology in an Anabaptist Perspective* (1989)[34], teniendo como tema central el discipulado y las implicaciones éticas para la paz y la justicia; y *A Contemporary Anabaptist Theology: Biblical, Historical, Constructive* (2004)[35], especialmente el capítulo 6 en relación con la economía compartida. En la teología de la liberación, en un esfuerzo por combinar las perspectivas de paz y liberación, se encuentra el libro de Leonardo Boff *Teología desde el lugar del pobre*, en especial el capítulo "Cómo predicar la cruz hoy en una sociedad de crucificados" (1986)[36]. Allí se habla del poder redentor del amor sufriente, argumentando que de esta manera se redirecciona el curso de la historia hacia la última reconciliación que incluirá a todos, aún al enemigo. También, dentro de esta línea de la teología de la liberación, encontramos el volumen editado por Hinkelammert, *Teología alemana y teología latinoamericana de la liberación, un esfuerzo de diálogo*, en que de un interés especial es el artículo "Tomas Müntzer y la teología latinoamericana" (1990)[37], que presenta a este personaje anabautista del siglo XVI como uno de los precursores de la teología de la liberación.

Igualmente, este estudio aporta una interrelación entre las tradiciones anabautista y liberacionista en el campo de la hermenéutica, como fundamento para el desarrollo de una ética adecuada al contexto latinoamericano. El estudio ofrece nuevas estrategias de aproximación al texto bíblico, así como redefiniciones en cuanto a violencia y no violencia.

Finalmente, esta investigación se justifica porque la violencia y los procesos de reconciliación llevados a cabo en varios contextos postguerra latinoamericanos han confrontado a las iglesias en sus lecturas de los textos bíblicos y en sus entendimientos de la obra y enseñanzas de Cristo. Tales situaciones se convierten en retos para quienes han hecho una hermenéutica bíblica a partir de los pobres sustentada en la teología de la liberación y justificando los medios para lograr la liberación de los poderes opresores. Esta situación descrita nos mueve a desarrollar una hermenéutica que enriquezca las dos perspectivas y que

---

[33] LaVerne Rutschman, *Anabautismo radical y teología latinoamericana de la liberación*. San José: SEBILA, 1982.
[34] Daniel Schipani, Ed., *Freedom and Discipleship: Liberation Theology in an Anabaptist Perspective*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1989.
[35] Thomas Finger, *A Contemporary Anabaptist Theology: Biblical, Historical, Constructive*. Downers Grow, Il.: Inter Varsity, 2004.
[36] Leonardo Boff, *Teología desde el lugar del pobre.* Santander: Sal Terrae, 1986, pp. 130-132.
[37] Franz J. Hinkelammert y otros, *Teología alemana y teología latinoamericana de la liberación, un esfuerzo de diálogo*. San José: DEI, 1990.

llamaremos "Una nueva hermenéutica anabautista latinoamericana", es decir, una hermenéutica que sustente a una cristología no violenta y al mismo tiempo sea liberadora.

La hermenéutica moderna

Antes de explicar la estructura de esta investigación es necesario definir muy brevemente el campo dentro del cual se enmarca: la hermenéutica moderna, y sus principales conceptos. Comúnmente, la hermenéutica se ha entendido como "interpretación", del término griego *hermeneuo*, que significa interpretar. Tal ejercicio connota tres aspectos: interpretación de los textos, pre-comprensión o condicionamiento del intérprete por su mismo contexto de vida, y el crecimiento del sentido del texto que se interpreta[38]. Clásicamente, la hermenéutica es el arte "del anuncio, la traducción, la explicación y la interpretación, e incluye obviamente el arte de la comprensión que subyace en él y que se requiere cuando no está claro e inequívoco el sentido de algo"[39]. Concretamente, es el arte de explicar y comprender textos. Estas prácticas interpretativas de textos, especialmente los bíblicos, tienen generalmente una dinámica circular, es un proceso circular como dijo Hans George-Gadamer[40]. El análisis de estos procesos debe seguir esta circularidad y por lo tanto prestar atención o analizar la dimensión existencial de las personas o de los intérpretes, sus experiencias de vida y su manera de entender el mundo, pero siempre sujeto a revisión. O como lo llama Paul Ricoeur: *el arco hermenéutico*, del cual se han derivado los métodos hermenéuticos contemporáneos, y que se compone de tres etapas: la lectura ingenua, la exégesis y el saber comprehensivo[41].

En este estudio usaremos y aplicaremos conceptos de la hermenéutica moderna como son lectura, relectura, producción de sentido, reserva de sentido, adelante del texto, entre otros. Elementos importantes de la teoría de interpretación (o hermenéutica) de Paul Ricoeur[42], el más representativo de los teóricos de la hermenéutica de la edad moderna y que ha influenciado a los demás, serán nuestra brújula. Además, porque mucho de su trabajo está

---

[38] José Severino Croatto, *Hermenéutica bíblica: un libro que enseña a leer creativamente la Biblia*. Buenos Aires: Lumen, 1994, p. 9.

[39] Hans George-Gadamer, *Verdad y método II.* Traducido al español por Manuel Olasagasti. Octava edición. Salamanca: Sígueme, 2010, p. 95.

[40] *Ibid*., pp. 63-70.

[41] Paul Ricoeur, *op.cit*, 1980.

[42] Véase John Dominic Crossan (ed.), *Paul Ricoeur on Biblical Hermeneutics*. Semeia, 4. Missoula, Mont.: Society of Biblical Literature, 1975; Paul Ricoeur, *Del texto a la acción: ensayos de hermenéutica II*. Traducción al español por Pablo Corona. Segunda edición. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010, pp. 95-195; Paul Ricoeur and Lewis Seymour Mudge, *Essays on Biblical Interpretation*. Philadelphia, Pa.: Fortress, 1980.

relacionado con la interpretación de la Escritura[43], aunque su punto de vista es la de un filósofo de la teoría de interpretación del lenguaje y no la de un teólogo o biblista[44].

Aproximaciones conceptuales

Con el fin de ubicar a los lectores es necesario hacer algunas aproximaciones a los principales conceptos que usamos en esta investigación, los cuales son adaptados de de Wit[45] y Croatto[46]. Consideramos importante definirlos ahora dado que ellos son los que dan sentido a los títulos de los respectivos capítulos. Otros términos son explicados en la medida que avanza el escrito.

Por *hermenéutica* entendemos el proceso por medio del cual buscamos encontrarle sentido a un texto. Aunque, como lo vimos antes, clásicamente se ha definido la hermenéutica como interpretación, preferimos entenderlo como la reflexión científica acerca del camino elegido por un intérprete o lector de un texto, que tiene en cuenta todas las etapas del proceso de comprensión. Por lo tanto, la hermenéutica, como proceso, incluye la explicación y la comprensión.

Con la expresión *lectura hermenéutica* estamos reconociendo la lectura que permite que "el texto despliegue hacia adelante un mundo de posibilidades [de significados], que el lector hace sintonizar con su propio mundo [su propia vida]"[47], que "toda lectura es un acto hermenéutico, bien sea de la Biblia o de cualquier otro texto"[48].

Por *exégesis* entendemos "la explicación científica de los textos bíblicos"[49] mediante el uso de métodos tales como los histórico-críticos, para tratar de encontrar el significado que pudo haber tenido el texto original en su contexto. Son métodos que quieren que su resultado sea comprobable, coherente y en continuación y discusión con la gran *civitas disputantium* (los colegas exégetas). Este ejercicio de explicación es analítico, metódico, sistemático y controlable "que busca comprender sobre todo [cómo se da] la producción de los textos"[50] así como su recepción. Es un proceso en el que "se respetan los intereses del texto en su

---

[43] John Dominic Crossan, *op.cit.*, 1975.
[44] *Ibid.*, p. 29.
[45] Hans de Wit, *Por un solo gesto de amor: lectura de la Biblia desde una práctica intercultural*. Buenos Aires: Instituto Universitario ISEDET, 2010.
[46] Croatto, *op.cit.*, 1994.
[47] *Ibid.*, p. 80.
[48] *Ibid.*, p. 107.
[49] de Wit, *op.cit.*, p. 122.
[50] Croatto, *op.cit*, p. 106.

dimensión histórica"[51]. Es la aproximación científica al espectro de posibilidades de lectura que el texto ofrece. La exégesis no se ocupa del proceso de apropiación o actualización del texto. A diferencia de la apropiación, la exégesis está históricamente orientada.

Bajo *actualización*, apropiación, aplicación o recontextualización del texto entendemos la manera como el lector hace encarnar el texto en su propia vida. En otras palabras, es el momento cuando el lector inicia la inserción del texto en el contexto de su propia vida. De esta manera el mensaje expresado en otro tiempo y para otra audiencia se hace eficaz en la vida del lector.

Con el término *contexto* nos estamos refiriendo a "las circunstancias que contribuyen tanto con la producción de parte del autor [de un texto] como su recepción de parte del lector. La palabra contexto hace referencia a lo que sucede con el texto más que a lo que hay en el texto"[52]. No obstante, somos conscientes que el concepto "contexto" tiene muchos significados y aplicaciones diferentes. Así, tenemos entonces el contexto de los textos: retórico, literario, de producción, canónico, etc.; el contexto del autor: biográfico, socio-político, tradición religiosa, ideológica, etc.; y del lector, que contempla los mismos aspectos anteriores del autor.

Un término más que debemos aclarar es *efecto praxeológico.* Es el efecto real, en términos de transformación o nueva praxis, como consecuencia de la lectura de un texto. Por esto hay que diferenciarlo del mero deseo o intención de aplicar un texto.

Estructura

Esta investigación consta de cuatro partes. En la primera, constituida por el capítulo 1 "El contexto de la hermenéutica anabautista latinoamericana: Cristo sana, salva, bautiza y da poder", el propósito es presentar la tesis de que la hermenéutica anabautista en América Latina ha sido influenciada por el fundamentalismo y el conservadurismo evangélico, lo cual está intrínsecamente unido a la concepción de la imagen de un Cristo alejado de la realidad social y política. Para ello tenemos en cuenta el desarrollo histórico del anabautismo en *Abya Yala*[53], desde sus inicios hasta los albores del siglo XXI, las convicciones compartidas por los anabautistas que son parte del Congreso Mundial Menonita y algunos escritos de autores anabautistas latinoamericanos, especialmente aquellos usados en las congregaciones. La

[51] de Wit, *op.cit.*, p. 122.
[52] *Ibid.*, p. 123.
[53] Esta expresión de los indígenas *Cuna-Yala* de Panamá significa literalmente "tierra-madura-conocida". Ellos usaron el término para designar toda la tierra conocida. Hoy la usamos para referirnos a toda América Latina y el Caribe.

comprobación de nuestra tesis inicial pondrá en evidencia la necesidad de corrección y enriquecimiento tanto de la hermenéutica como la cristología subyacente en ella, que es precisamente lo que motiva este estudio.

En la segunda parte -capítulos 2 al 5- nos dedicamos a analizar cómo Yoder lee y actualiza el texto bíblico con el fin de comprobar los ejes reguladores de su hermenéutica. Por un lado, que el Jesús histórico está estrechamente vinculado con la realidad contextual experimentada por el teólogo menonita. Por otro lado, que las sospechas éticas, teológicas, exegéticas y hermenéuticas son expresión de la lucha con los poderes, lucha orientada siempre por la cruz con sus consecuentes costos. Y, por otro lado, que la anhelada apropiación y praxis por medio de la iglesia, con expresiones concretas de no violencia y reconciliación, son expresiones de una nueva vida que afirma la resurrección y el triunfo sobre los poderes en la cruz. Para lograr el propósito de la segunda parte, en el capítulo 2 -"Yoder y su contexto"- investigamos los datos biográficos del teólogo menonita, cómo percibió la realidad social y qué herramientas de análisis usó en la lectura bíblica, sus experiencias, el realismo bíblico y el contenido de su obra *Jesús y la realidad política*; esto último con el fin de orientar al lector en el análisis que sigue. Este segundo capítulo nos ayuda a entender cómo estos factores condicionaron su interpretación de manera consciente o inconsciente.

En el capítulo 3 -"Análisis de los aspectos hermenéuticos y exegéticos de la lectura de Yoder"- el propósito es analizar tales aspectos en su obra *Jesús y la realidad política*. Este capítulo ayuda a entender el por qué y el cómo leyó y actualizó el teólogo menonita los textos bíblicos. En este análisis tenemos en cuenta tres aspectos de la manera cómo Yoder lee los textos de los evangelios, el Antiguo Testamento, las epístolas y los textos litúrgicos: 1) actitud de lectura y 2) focalización, que cubren los aspectos hermenéuticos significativos; y 3) explicación del texto como tal[54], que cubre los aspectos exegéticos. En el primero, actitud de lectura, exploramos la actitud asumida por el lector antes de que el texto le hable por sí mismo. En el segundo, "focalización", respondemos a la pregunta: ¿cuáles son las claves de lectura o claves heurísticas usadas por Yoder? Y, en el tercero, "explicación del texto como

[54] Aquí seguimos el método usado por de Wit en Hans de Wit, Louis Jonker, Marleen Kool and Daniel Schipani editors, *Through the Eyes of Another*. *Intercultural Reading of the Bible*. Elkhart, In: Institute of Mennonite Studies, 2004, pp. 414-417. Asimismo, adaptamos las explicaciones sobre cada aspecto presentadas por de Wit en su obra *Por un solo gesto de amor. Lectura de la Biblia desde una práctica intercultural*. Buenos Aires: Instituto Universitario ISEDET, 2010, pp. 192-193.

tal", respondemos a la pregunta ¿cuáles son las estrategias usadas por Yoder en la explicación -exégesis- del texto?[55]

En el capítulo 4 -"Actualización de la lectura de Yoder. Un análisis hermenéutico"- demostramos cómo la actualización de los textos bíblicos realizada por el teólogo menonita es relevante no sólo para la iglesia de entonces sino para la de nuestros días. El propósito es analizar cómo Yoder aplica el texto a su vida. Para tal fin analizamos las siguientes categorías[56]: lectura de personajes, estrategias de apropiación, contenido de la apropiación, dinámicas de apropiación y efecto praxeológico. En la categoría "lectura de personajes" respondemos básicamente a esta pregunta: ¿en cuáles personajes o acciones se enfoca Yoder en el proceso de actualización? En la categoría "estrategias de apropiación" la pregunta clave es ¿cómo, a través de qué estrategia el texto es actualizado por Yoder? En la categoría "contenido de la apropiación" examinamos ¿cuál es el contenido de la apropiación que hace Yoder? En la categoría "dinámicas de apropiación" investigamos ¿qué pasa con la perspectiva y auto imagen de Yoder? En la categoría "efecto praxeológico" examinamos ¿qué es lo real, el efecto praxeológico verificable de la apropiación que hacer Yoder del texto[57]?

En el capítulo 5 -"La hermenéutica de la tradición anabautista en la obra de Yoder"- el propósito consiste en identificar cuáles son las principales características de su hermenéutica en la obra *Jesús y la realidad política* y cuáles de ellas se corresponden con las de la hermenéutica de la tradición anabautista. La tarea consiste en evaluar cómo fue comprendida la hermenéutica de la tradición anabautista por el mismo Yoder teniendo como base las conclusiones de los capítulos anteriores. De esta manera, identificamos ciertas particularidades de la hermenéutica de Yoder que ayudan a dar respuestas a la pregunta planteada desde el principio de esta investigación: ¿cómo renovar la hermenéutica bíblica anabautista latinoamericana para que responda adecuadamente a la situación de violencia desde la estrategia de la no violencia?

En la tercera parte -capítulos 6 al 9- seguimos más o menos la misma ruta que en la parte anterior. Nos dedicamos a analizar cómo Sobrino lee y actualiza el texto bíblico con el

---

[55] Estas preguntas son complementadas y explicadas con mayor profundidad en referencia a las lecturas de Yoder y Sobrino, respectivamente, en los capítulos 3 y 7 de esta investigación.

[56] Aquí seguimos las categorías -con la adaptación de algunas de las preguntas para el análisis de la lectura hermenéutica de Yoder- identificadas en las obras de Hans de Wit, Louis Jonker, Marleen Kool, Daniel Schipani, eds., *op.cit.,* 2004, p. 416-417; Hans de Wit, *Por un solo gesto de amor. Lectura de la Biblia desde una práctica intercultural*. Buenos Aires, Argentina: ISEDET, 2010; y del mismo autor, *op.cit*., 2012, p. 19.

[57] Estas preguntas son complementadas y explicadas con mayor profundidad en referencia a las lecturas de Yoder y Sobrino respectivamente, en los capítulos 4 y 8 de esta investigación.

propósito de comprobar los mismos ejes reguladores identificados en la hermenéutica de Yoder. Para tal fin, en el capítulo 6 -"Sobrino y su contexto"- investigamos, como en el caso de Yoder, sus datos biográficos, la percepción de la realidad social, las herramientas de análisis que usó en la lectura bíblica, sus experiencias, el realismo bíblico y el contenido de su obra *Cristología desde América Latina*. Esto ayuda a entender por qué y cómo leyó y actualizó Sobrino los textos bíblicos y cómo estos factores condicionaron su lectura de manera consciente o inconsciente.

En el capítulo 7 -"Análisis de los aspectos hermenéuticos y exegéticos de la lectura de Sobrino"- la tarea consiste en analizar dichos aspectos en su obra *Cristología desde América Latina*. Este capítulo ayuda a entender el por qué y el cómo leyó y actualizó Sobrino los textos bíblicos. En el análisis consideramos los mismos aspectos tenidos en cuenta para Yoder: 1) actitud de lectura, 2) focalización, y 3) explicación del texto como tal.

En el capítulo 8 -"Actualización de la lectura de Sobrino. Un análisis hermenéutico"- seguimos el mismo procedimiento que en el análisis de Yoder, con el fin de demostrar cómo la actualización de los textos bíblicos realizada por el teólogo de la liberación también es relevante no sólo para la iglesia de entonces sino para la de nuestros días. Nuestro propósito entonces es analizar cómo Sobrino aplica el texto a su vida. Para tal fin tenemos en cuenta las mismas categorías utilizadas en el estudio de Yoder: lectura de personajes, estrategias de apropiación, contenido de la apropiación, dinámicas de apropiación y efecto praxeológico.

En el capítulo 9 -"La hermenéutica de liberación en la obra de Sobrino"- identificamos las principales características de su hermenéutica en la obra *Cristología desde América Latina* y cuáles de ellas se corresponden con las de la hermenéutica de la liberación. Esto permitirá reseñar algunas características de su perspectiva teológica y unas particularidades de la hermenéutica de Sobrino que nos ayudarán a encontrar respuestas a la pregunta planteada desde el principio de esta investigación.

El trabajo realizado previamente en esta investigación nos sirve de base para nuestra propuesta en la última parte, el capítulo 10 -"Al andar se hace camino: Hacia una nueva hermenéutica anabautista latinoamericana"-, que responde la pregunta de investigación inicial de cómo renovar la hermenéutica anabautista latinoamericana que sea relevante. Allí queremos ofrecer elementos para la renovación de la cristología y de la lectura bíblica de la comunidad anabautista en América Latina. Identificaremos algunos aspectos *sine qua non* para llevar a cabo dicha tarea, unos complementos a la hermenéutica anabautista y unas implicaciones.

Finalizamos con un resumen y conclusiones en las que destacamos la importancia de considerar las hermenéuticas de Yoder y Sobrino como compañeras en la construcción de una nueva hermenéutica anabautista latinoamericana. Se trata de propuestas que siguen los mismos ejes reguladores de dichas hermenéuticas, el entretejido de la vida y la Biblia, el discipulado como acción política, y los temas para el futuro.

Algunas limitaciones

Corresponde ahora señalar algunas limitaciones al realizar esta investigación. En primer lugar, es necesario aclarar que con este trabajo no pretendemos cubrir la totalidad de la hermenéutica anabautista latinoamericana. Por lo tanto, hay aspectos que no direccionamos o no enfatizamos pero que son importantes tales como el tema ecológico, las opciones de identidad sexual y de género, el diálogo con las religiones originarias, la crisis alimentaria, la reconsideración de los textos apócrifos o deuterocanónicos, la globalización y la economía capitalista, lecturas desde la niñez, la mujer, la comunidad LGBTQ y las personas con discapacidades, entre otros. Esperamos que estos sean abordados más adelante por aquellos interesados en la hermenéutica anabautista latinoamericana.

En segundo lugar, aunque la bibliografía que hemos usado es amplia y variada, es necesario observar que a pesar de que nuestro propósito era hacer una propuesta de renovación de la hermenéutica anabautista latinoamericana, la literatura que nos brindó los elementos necesarios para hacerlo correspondió a dos autores, uno de procedencia europea -Sobrino- y otro norteamericano -Yoder-, que tuvieron experiencias significativas en el contexto latinoamericano. Este hecho no debe ser visto como una inconsistencia o como un desprecio a la producción anabautista latinoamericana. Por el contrario, reconocemos y valoramos los esfuerzos que en este sentido se han realizado, de los cuales unos pocos se han publicado, y los aportes sobre el tema en algunos eventos propios de los anabautistas latinoamericanos[58]. Sin embargo, al revisar la producción teológica debe entenderse que la ausencia de una cristología anabautista propiamente latinoamericana limitó nuestras opciones. Esperamos que más adelante estos recursos sean no sólo amplios, sino que también sean fruto de la maduración de una cristología propia.

En tercer lugar, somos conscientes de que la gran mayoría de autores con los que hemos trabajado son hombres. Esto refleja la realidad de que quienes tienen acceso a las altas esferas académicas de teología, dentro de ellas la hermenéutica, son hombres. Claro está que

---

[58] Principalmente los congresos regionales de Centroamérica y el Caribe, Zona Andina y Cono Sur, y la consultas anabautistas latinoamericanas que se llevan a cabo regularmente.

hay señales de que esta situación está cambiando en muchos lugares, incluyendo Latinoamérica, donde un buen porcentaje de mujeres alcanzan esos niveles de escolaridad, así como también que hay un remanente de hombres más conscientes del patriarcalismo y de la necesidad de una masculinidad sana para enfrentar la violencia.

Los lectores y las lectoras

Este trabajo fue escrito pensando en diferentes grupos de personas. El primero de ellos es el conformado por quienes han estado interesados en renovar la hermenéutica anabautista en América Latina: lectores y lectoras comunes y corrientes y también académicos. El segundo, son aquellos y aquellas anabautistas que hacen trabajo de base en sus comunidades de fe, que están comprometidos con los pobres de una u otra manera, pero que no han sabido cómo unir la vida con la Biblia, es decir cómo hacer una lectura que tenga en cuenta la realidad en la que ellos y ellas trabajan arduamente. El tercero son los estudiantes de teología anabautista no sólo en América Latina sino en Estados Unidos, Europa y otros continentes, que estén interesados en hacer real la relevancia del anabautismo en sus respectivos contextos y busquen respuestas a preguntas similares a las planteadas en nuestra investigación. El cuarto grupo son los pastores, pastoras y agentes de pastoral interesados en llevar a la práctica las enseñanzas contextualizadas del texto bíblico en lo social y lo político, así como elaborar sus sermones y enseñanzas en conexión con la realidad.

Este estudio también fue realizado pensando en los seguidores de la teología de la liberación que estén abiertos a ser confrontados en sus convicciones originales acerca de la necesidad de usar la violencia, como último recurso, como compromiso por el pobre, y que después de vivir varias experiencias de violencia en América Latina asuman la necesidad de seguir siendo liberacionistas, pero ahora por medio de prácticas no violentas.

Un grupo más de lectores en quienes se ha pensado son aquellos interesados en el pensamiento de John Howard Yoder y/o Jon Sobrino, especialmente en los relacionados con sus maneras de interpretar la Biblia y sus cristologías subyacentes en dicha interpretación. Nuestra intención es mostrar que sus propuestas cristológicas continúan siendo relevantes especialmente para la ética social y política.

Nuestro trabajo también está dirigido a quienes tienen el espíritu de crear puentes entre quienes comúnmente son considerados enemigos bien sea por seguir una u otra perspectiva de confesión de fe o por asumir acciones diferentes como cumplimiento con el reino de Dios acá en la tierra. Igualmente, está dirigido a las entidades misioneras que hacen

su trabajo en los países del globo sur y quieren saber qué pensamos quienes hemos sido objeto de su trabajo y cómo podría enfocarse la *Missio Dei* como fruto de releer la Biblia en perspectiva latinoamericana no violenta.

Dado que hemos pensado en el contexto latinoamericano y en lectores latinoamericanos, en esta investigación, nos esforzamos por combinar un lenguaje accesible a ellos y que cumpla con los requisitos académicos que una investigación de este tipo exige. De ahí que hemos traducido algunas citas bibliográficas en lengua inglesa al castellano.

PRIMERA PARTE

EL CONTEXTO DE LA HERMENÉUTICA ANABAUTISTA LATINOAMERICANA

"Cristo sana, salva, bautiza y da poder"

CAPÍTULO 1

EL CONTEXTO DE LA HERMENÉUTICA ANABAUTISTA LATINOAMERICANA

"Cristo sana, salva, bautiza y da poder"

Introducción

El momento histórico de América Latina y de la iglesia anabautista latinoamericana nos mueve a comenzar esta investigación con el reconocimiento de nuestra realidad tanto social y política como eclesial, y la urgencia de una nueva hermenéutica y una nueva cristología. Por eso empezamos con una apertura a la autocrítica. La frase que hemos escogido, "Cristo sana, salva, bautiza y da poder", muy tradicional y conocida en los sectores evangélicos latinoamericanos fundamentalistas[1] y conservadores[2], resume bien la hermenéutica y la

---

[1] Tres consideraciones son necesarias sobre el fundamentalismo. Primero, el fundamentalismo es un fenómeno complejo que amerita una explicación más profunda. Sin embargo, en este trabajo nos referimos a él como un fenómeno en el contexto evangélico de final del siglo XIX y principios del XX, pero que persiste hasta hoy, como una reacción de quienes sienten amenazada su fe por el avance del secularismo y por la ciencia que cuestiona lo sobrenatural. Es entonces cuando el literalismo y la inerrancia bíblica adquieren importancia como criterios de interpretación. Este fundamentalismo es parte de un sector del protestantismo evangélico latinoamericano, ha influenciado a las iglesias causando división tanto en las tradicionales como en las pentecostales y originando nuevas conferencias. Para profundizar en el origen, desarrollo y características de este fenómeno en América Latina consúltese José Míguez Bonino, *Rostros del protestantismo latinoamericano*. Buenos Aires: Nueva Creación. 1995, pp. 35-56.
En segundo lugar, en América Latina el fundamentalismo se considera no sólo un fruto de la influencia de las agencias misioneras norteamericanas sino también como algo autóctono de las iglesias pentecostales (Pablo Alberto Deiros, *Historia del cristianismo en América Latina*. Buenos Aires: FTL, 1992, p. 801).
Tercero, clásicamente se define el fundamentalismo como un movimiento originado dentro del protestantismo norteamericano. Su nombre deriva de los cinco puntos fundamentales que sus fundadores promulgaron en una reunión en Niágara en 1895: 1) la infalibilidad de las Escrituras, 2) la virginidad del nacimiento de Jesús, 3) su muerte en substitución y pago de los pecados humanos, 4) su resurrección física, y 5) su pronto retorno (Justo González, *Diccionario Manual Teológico*. Barcelona: CLIE, 2010, pp. 129-130).
[2] Este término está asociado a los movimientos de tendencia anticomunista y antiecuménica que enfatizan la evangelización estratégica en cada país latinoamericano mediante un discurso fundamentalista. Esta evangelización se traduce en lograr la conversión del ser humano como individuo,

imagen de Cristo a la que apuntaremos en esta sección: un Cristo preocupado por el individuo, pero aislado de la realidad social, política y económica.

Es difícil hablar de una hermenéutica anabautista latinoamericana sin probar la tesis de que un buen número de las iglesias de esta tradición aún tienen discursos que reflejan una hermenéutica de carácter fundamentalista y conservadora. Al mismo tiempo, ellas muestran una imagen distorsionada del Cristo de los evangelios, la cual rechazamos. Es una cristología que aplana, vacía, reduce la obra y persona de Cristo a algo ajeno al testimonio bíblico. Lo que deseamos, entonces, en este primer capítulo, es representar lo que tales congregaciones piensan sobre Jesús.

Tal imagen distorsionada, resultado de las hermenéuticas dominantes, es a la que también se oponen John Howard Yoder y Jon Sobrino en sus respectivos trabajos *Jesús y la realidad política*[3] y *Cristología desde América Latina*[4]. Nuestra tarea, sin embargo, no quedará completa sin proponer una hermenéutica y una cristología innovadora que responda no sólo a la tradición anabautista heredada del siglo XVI sino también a las exigencias del momento actual latinoamericano. Ésta será nuestra encomienda para el último capítulo de la presente investigación. Por eso, esta tesis va a tratar de evaluar la imagen de Cristo que los anabautistas latinoamericanos hemos acariciado y enfatizado tanto, como fruto de una manera particular de leer la Biblia. Es decir, hemos fabricado un entretejido de hermenéutica y Cristología que también se ha dado en otras iglesias latinoamericanas como las pentecostales.

Ahora bien, cuando hablamos de hermenéutica nos referimos a la manera como el lector común ha leído y le han enseñado la Biblia en el medio anabautista, lo cual está ligado íntimamente con un cierto entendimiento de Cristo. Esto se puede detectar en la predicación, escuelas dominicales, conferencias continentales, estructuras litúrgicas, ciertos materiales de comunicación como boletines, o de enseñanza tanto a nivel local como latinoamericano. Estos

---

cuyo resultado es el crecimiento numérico de la iglesia, pero no la transformación de la realidad. De ahí que rechazan la revolución social, pero promueven la revolución espiritual, aunque condenan la violencia. Durante la época de los regímenes militares crecieron rápidamente, gracias al respaldo de éstos. Actualmente difunden la evangelización por radio y televisión y entienden que la lucha contra el "Anticristo" no se da criticando al gobierno sino criticando los antivalores y actitudes que hay en él y señalando el juicio de Dios a quienes tratan de construirlo sin Dios. Véase Jean Pierre Bastian, *Historia del protestantismo en América Latina*. México: CUPSA, 1990, pp. 223-226.

[3] John Howard Yoder, *Jesús y la realidad política*. Buenos Aires: Certeza, 1985.

[4] Jon Sobrino, *Cristología desde América Latina: esbozo a partir del seguimiento al Jesús histórico*. Segunda edición. México: Centro de Reflexión Teológica, 1976.

últimos serán los que tendremos en cuenta para probar nuestra tesis, no así los trabajos académicos de anabautistas latinoamericanos dado que no llegan a la gente de la base[5].

Para cumplir nuestro propósito comenzaremos con una reseña histórica del anabautismo en América Latina teniendo en cuenta el contexto social, político y religioso. Luego veremos algunas estadísticas mundiales del movimiento, pero en particular de América Latina, así como las convicciones adoptadas por las iglesias anabautistas. Posteriormente, abordaremos, con base en materiales anabautistas escritos para las congregaciones, la hermenéutica y la imagen de Cristo que criticamos en esta investigación. Por lo tanto, este primer capítulo ofrecerá un panorama de la lectura bíblica y la cristología común en las congregaciones de Menonitas, Hermanos Menonitas y Hermandad en Cristo.

1.1 Reseña de la historia del anabautismo en América Latina

El anabautismo llegó a América Latina por dos vías. Una de ellas fue la migración de menonitas desde Europa a principios y mediados del siglo XX y las migraciones de menonitas canadienses a principios del mismo siglo. La mayoría de estos menonitas migrantes de Europa y Canadá se establecieron en colonias, principalmente en México, Belice, Bolivia y Paraguay. La otra vía la constituyen los esfuerzos misioneros desde Norteamérica los cuales se iniciaron a principios del siglo XX. La ola menonita misionera que tuvo el primer impacto en América Latina es la que vino después de la Segunda Guerra Mundial cuando China se cerró como campo misionero y las misiones norteamericanas comenzaron a mirar hacia el sur del continente. Podríamos decir que las iglesias anabautistas que existen hoy en América Latina son fruto de esa mezcla de dos líneas paralelas: una migratoria y otra misionera[6].

Jaime Prieto[7] nos ayuda a entender mejor cómo se dio este proceso de la expansión y desarrollo anabautista en este continente hasta la primera década del siglo XXI y sus

---

[5] El esbozo presentado acerca de la cristología del lector común se ha realizado con base en nuestras observaciones personales en diferentes contextos anabautistas latinoamericanos, a través de los años, de los contenidos teológicos de los cientos de boletines, los muchos sermones pronunciados por pastores y pastoras, las letras de las canciones entonadas y los contenidos litúrgicos, entre otros aspectos, de las iglesias anabautistas no sólo de Colombia, nuestro país natal, sino de Costa Rica y Ecuador, países donde también hemos residido.

[6] Para ampliar esta información consúltese Cornelius Dyck, *Introducción a la historia menonita*. Guatemala: SEMILLA, 1996 y Consulta Anabautista Latinoamericana. *Anabautismo latinoamericano: desafíos para el siglo XXI*. Guatemala: SEMILLA, 2000.

[7] Acá seguimos a Jaime Prieto, *América Latina: Misión y Migración. Colección de historia menonita mundial*. Intercourse, Pa.: Good Books, 2010.

respectivos contextos. Igualmente, su trabajo nos muestra, por lo menos parcialmente, por qué se dio la hermenéutica y la cristología que permanece en las congregaciones de esta tradición pacifista hasta hoy. Veamos las tres etapas de este desarrollo.

1.1.1 Primeras misiones y asentamientos (1911-1958)

Este periodo tiene como trasfondo histórico la conquista (invasión) y la colonización de los pueblos latinoamericanos y caribeños a manos de los españoles, portugueses, ingleses y franceses, entre otros, destruyendo en gran medida a las culturas locales. Esto nos lleva a comprender el porqué de la diversidad de lenguas y de culturas en América Latina. La presencia de anabautistas en América Latina, como la de muchas otras iglesias protestantes, se dio durante el periodo siguiente a la independencia, lo cual fue facilitado por los gobiernos liberales de turno que trataban de romper con el monopolio de la Iglesia Católica Romana, considerada un instrumento de la conquista y la colonización española.

Mientras los primeros esfuerzos misioneros llegaron a Argentina, el país más desarrollado en ese entonces en América Latina, los grupos migratorios procedentes de Alemania y Rusia se ubicaron en México, Paraguay y Brasil. Como resultado de estos esfuerzos, las iglesias menonitas establecidas fueron de estilo variado. En esta etapa se destaca el liderazgo de las mujeres y el inicio del trabajo con los indígenas Toba en Argentina, el establecimiento de colonias menonitas en México, la promoción del nacionalsocialismo entre los jóvenes menonitas en Paraguay y el establecimiento de las colonias y las posteriores divisiones entre menonitas en Brasil.

1.1.2 Consolidación y expansión (1959-1979)

Este periodo se caracterizó por las dictaduras militares, las revoluciones, las guerrillas y los cambios en la Iglesia Católica con la realización del Concilio Vaticano Segundo. Entre los menonitas se destaca en el Cono Sur el arresto de algunos profesores del Seminario Menonita en Uruguay durante el tiempo de dictadura, la objeción al servicio militar de parte de algunos jóvenes menonitas en Argentina, la misión en el Chaco entre indígenas, el hospital para enfermos de *Hansen* (lepra) y la creación del Centro Evangélico Menonita de Teología Asunción-CEMTA en Paraguay, y la celebración del congreso mundial en 1972 en Brasil. En la región Andina es relevante la educación para niños y niñas hijos de padres con la enfermedad de *Hansen* y la creación de la Fundación Menonita para el Desarrollo de Colombia-MENCOLDES en Colombia, el trabajo de los Hermanos Menonitas en Perú en medio de los indígenas de la selva, y el papel jugado por el Comité Central Menonita-CCM en Bolivia.

En la región Caribe, por su parte, tomó importancia el trabajo en salud, los proyectos de desarrollo comunitario y agricultura del CCM y el inicio de una iglesia Menonita en la frontera de Haití con República Dominicana. Asimismo, el rol del CCM en atender a los damnificados de desastres naturales, las altas producciones agropecuarias de las colonias menonitas provenientes de México en Belice y la ayuda médica para los enfermos de *Hansen* en Antillas menores por medio de la Junta de Misión de Virginia.

En Mesoamérica son notables, entre otros, los retos financieros que dejó la salida de los misioneros en México, el desarrollo de proyectos sociales bajo la "Alianza para el Progreso" que influenció a los misioneros en su espíritu anticomunista en Honduras; la influencia que recibieron algunos misioneros anabautistas del movimiento carismático-pentecostal y que impactó a las iglesias menonitas en Costa Rica; las familias salvadoreñas, migrantes en Honduras, que regresaron a su país siendo menonitas durante el tiempo de la guerra; los menonitas fundamentalistas que confrontaron el chamanismo, el catolicismo y el liberalismo en Guatemala, y el fuerte énfasis pietista de los primeros anabautistas en Nicaragua.

1.1.3 Moviéndose dentro del siglo XXI (1979-2009)

Las últimas dos décadas se caracterizaron por la instauración de las democracias que reemplazaron las dictaduras, aunque con algunas intervenciones militares de Estados Unidos en Centroamérica en el nombre del anticomunismo. A pesar de tales cambios, la pobreza, la desigualdad y la injusticia producida por los cambios en la política y economía afectaron el nivel de vida de los latinoamericanos y también a las iglesias. La teología de la liberación se fortaleció, a pesar de la oposición de los sectores católico-romanos más conservadores, y el movimiento carismático-pentecostal creció y se expandió principalmente en Brasil, Centroamérica y el Caribe. En este punto de su presentación Prieto hace preguntas relacionadas con nuestra investigación: "¿Participan las y los anabautistas en procesos políticos, y si lo hacen, cómo deberían participar?"[8], "¿Cómo será moldeado el testimonio de las y los anabautistas por la ola pentecostal que está arrasando en Latinoamérica?"[9]. Estas preguntas se relacionan, respectivamente, con el seguimiento a Cristo, la autoridad del Estado y el rol del Espíritu Santo en el proceso hermenéutico. Buscaremos respuestas a estas inquietudes a lo largo del presente estudio.

En esta etapa se establecieron iglesias en Ecuador, Venezuela y Chile; las iglesias de Brasil y Paraguay crecieron considerablemente; menonitas paraguayos se sintieron desafiados por la realidad política y participaron en la elaboración de la nueva constitución y en cargos

[8] *Ibid*., p. 309.
[9] *Ibid*., p. 310.

gubernamentales; y los movimientos carismáticos y pentecostales influenciaron un buen número de las iglesias anabautistas, lo cual produjo divisiones.

Dado el propósito de esta investigación, consideramos de suma importancia lo mencionado por Prieto respecto a la creación y/o consolidación de varios centros de educación teológica en varios países: en Paraguay, el Centro Evangélico Menonita de Teología Asunción-CEMTA se estableció como parte de la Universidad Evangélica del Paraguay; en Guatemala se creó el Seminario Anabautista Latinoamericano (SEMILLA) para servir a la región centroamericana; en Colombia se inició el Seminario Bíblico Menonita; en Brasil se fundó la Universidad Fidelis como esfuerzo conjunto de varias iglesias anabautistas; y en Argentina se dio inicio al Programa Unido de Educación Bíblica.

Un estudio posterior sobre los currículos y el contenido teológico de los programas ofrecidos por estas instituciones, así como de los docentes, probaría la tesis planteada al inicio de este capítulo. Si dichos centros fueron creados para superar el analfabetismo teológico y fortalecer la identidad anabautista después de varias décadas de su existencia, valdría preguntarse, ¿por qué la hermenéutica y cristología de la mayoría de las congregaciones anabautistas siguen modelos fundamentalistas y conservadores? Una posible respuesta sería que la hermenéutica y cristología de carácter fundamentalista y conservadora implantada inicialmente quedó tan firmemente arraigada que no ha sido una tarea fácil deconstruirla y construir una nueva. Inferimos que una razón para que esto hubiera sucedido es que no hubo una perspectiva misionera diferente, a través de las décadas, que la contrarrestara. El personal enviado por las agencias misioneras respondía a la tarea de "salvar almas para Cristo" desligándose de la participación de procesos de transformación social. Por otro lado, con este evangelio individualista las poblaciones objeto de las misiones creyeron encontrar respuesta a las causas de la pobreza al superar los llamados "vicios" (tabaco, alcohol, fiestas, etc.) que atentaban contra la armonía y la economía de sus hogares. Este proceso se fortaleció con el adoctrinamiento persistente y la educación llevada a cabo en las escuelas primarias que se fueron creando. Así, dicha perspectiva hermenéutica y cristológica se fue consolidando como la verdadera. Las demás se consideraban -y aún se consideran- como sospechosas y de mala doctrina, aunque haya esfuerzos en algunas instituciones teológicas por cambiar tal percepción.

A pesar de la observación anterior, llama la atención que surjan proyectos e instituciones desde las iglesias como expresiones concretas de la praxis bíblica "cristocéntrica", es decir de un Cristo encarnado en la realidad y que busca su transformación de las estructuras sociales injustas. Ejemplos de ellos son: el Movimiento de Mujeres Teólogas Menonitas (MTAL), la Asociación Cristiana Menonita para la Justicia, la Paz y la Acción No Violenta

(JUSTAPAZ) en Colombia, el Centro Cristiano de Recursos Anabautistas para la Paz (CERCAPAZ) en Chile, la Red de Iniciativas por la Paz y Contra la Guerra (REDEPAZ) en Guatemala como testimonio de paz; y la Red Latinoamericana de Estudios Anabautistas (RELEA). Estos proyectos han logrado influenciar no sólo a iglesias menonitas sino también a otras y a la sociedad civil.

Después de este rápido recorrido histórico nuestro planteamiento toma más fuerza. La procedencia a través de movimientos migratorios y esfuerzos misioneros, el arribo y el desarrollo del anabautismo en cada época y contexto muestran claramente la influencia evangélica de corte fundamentalista y conservadora que ha tenido su efecto hasta el día de hoy en las congregaciones que se han ido estableciendo. A la par de esta influencia, sin embargo, se han realizado esfuerzos y proyectos, como contramovimiento y alternativa, que son el resultado de la praxis cristocéntrica de la lectura bíblica de aquellas comunidades que han querido ser fieles no sólo a su legado eclesial sino también responder al momento histórico en su contexto. Esos esfuerzos, que consideramos liberadores, no han tenido más influencia por tres razones principales. Primero, porque son relativamente jóvenes y algunos de ellos necesitan más tiempo para consolidarse y ver frutos. Segundo, la misma teología y pedagogía de paz es coherente con el respeto a las diferentes posiciones y no usa métodos coercitivos, por lo tanto, no se impone a la fuerza y mayormente sus resultados son de mediano y largo plazo. Y tercero, porque para la mayoría de los miembros las lecturas liberadoras de los textos son consideradas herejías y no "sana doctrina".

1.2 Estadísticas y convicciones de los anabautistas en América Latina

Estos anabautistas latinoamericanos esparcidos en 26 países a lo largo de América Latina y el Caribe, y cuya historia hemos reseñado muy brevemente, suman cerca de 200 mil miembros bautizados, según el Congreso Mundial Menonita (CMM)[10]. Esta cifra representa el 9.5 % del total mundial[11]. Un dato curioso es que las iglesias de Paraguay, México, Honduras y Bolivia son las que alcanzan la mayor membresía debido a la presencia de colonias, es decir menonitas étnicos y descendientes directos de sus antepasados del siglo XVI, que han vivido de la agricultura y ganadería por más de 50 años en estas tierras. Por su parte, las iglesias

[10] Congreso Mundial Menonita, "Guía Mundial", disponible en https://www.mwc-cmm.org/sites/default/files/website_files/mwc_world_directory_2015_statistics.pdf. Fecha de acceso: 1 de junio de 2016.

[11] Los anabautistas suman 2,1 millones distribuidos en 87 países en 102 iglesias nacionales y una asociación internacional, como miembros plenos o miembros asociados del Congreso Mundial Menonita. Tales iglesias incluyen a 1,4 millones de creyentes bautizados, que representan el 67,7% del total de la familia mundial de fe. *Ibid*.

anabautistas más antiguas en el continente, formadas por personas originarias de cada nación latinoamericana procedentes mayoritariamente del catolicismo, y que se han decidido por la fe anabautista, son las de menor membresía. Dos casos concretos son la iglesia argentina, con más de 90 años, y la colombiana, con más de 70, cuyas membresías no sobrepasan las 5.000 personas. Claro está que hay países donde el anabautismo es reciente y el número de miembros es bajo en comparación con otros, tal como sucede en Ecuador, donde no se superan los 600 miembros distribuidos en dos conferencias[12].

Interpretar aquellos datos estadísticos acerca del anabautismo latinoamericano y su relación con la presente investigación amerita un estudio más profundo que responda preguntas tales como éstas: ¿qué relación existe entre el aumento de membresía y/o asistencia a los servicios religiosos y la manera como se está leyendo la Biblia?; ¿qué relación existe entre el número de miembros de las iglesias con su entendimiento del Jesús que nos muestra la Biblia? Podemos adelantarnos a observar que una lectura fundamentalista no necesariamente ha traído crecimiento, y una lectura liberal no ha abierto las puertas para que muchos asuman la confesión de fe anabautista. Sin embargo, en esta investigación desligamos estos aspectos relativos al crecimiento. Más bien, el problema al que queremos apuntar es cómo se está llevando a cabo el proceso hermenéutico y qué entendimiento cristológico se tiene en las congregaciones. Si bien es cierto que dichas hermenéutica y cristología obedecen a lo que ya hemos mencionado en los orígenes y desarrollo, también es cierto que responden a las llamadas "Convicciones compartidas"[13] que aceptan y siguen las iglesias anabautistas de América Latina que pertenecen al CMM. Así dice tal declaración:

> Por la gracia de Dios procuramos vivir y proclamar la buena nueva de reconciliación en Jesucristo. Como parte del cuerpo unido de Cristo en todo tiempo y lugar, declaramos que las siguientes afirmaciones son la esencia de nuestra fe y práctica:
>
> 1. Conocemos a Dios como Padre, Hijo, y Espíritu Santo, el Creador que tiene el propósito de restaurar a la humanidad caída convocando a un pueblo y llamándolo a ser fiel en fraternidad, adoración, servicio y testimonio.
> 2. Jesús es el Hijo de Dios. Por medio de su vida y enseñanzas, su cruz y su resurrección, nos mostró cómo ser discípulos fieles, redimió al mundo, y ofrece vida eterna.

---

[12] La más reciente es la Iglesia Cristiana Anabautista Menonita de Ecuador-ICAME surgida a principios del año 2000. La otra es la Iglesia Evangélica Menonita de Ecuador, surgida a mediados de los años ochenta.

[13] Estas convicciones fueron adoptadas por el Concilio General del Congreso Mundial en Pasadena, California, Estados Unidos de América, en marzo 15 de 2006. Para profundizar en cada una de las convicciones véase Alfred Neufeld, *Lo que juntos creemos: las convicciones compartidas de las iglesias Anabautistas Menonitas*. Asunción: CEMTA, 2007.

3. Como iglesia, somos una comunidad de aquellos a quienes el Espíritu de Dios llama a abandonar el pecado, reconocer que Jesucristo es Señor, recibir el bautismo previa confesión de fe, y seguir a Cristo en la vida.
4. Como comunidad de fe, aceptamos que la Biblia es nuestra autoridad para la fe y la vida, interpretándola juntos bajo la guía del Espíritu Santo a la luz de Jesucristo, para discernir la voluntad de Dios y obedecerla.
5. El Espíritu de Jesús nos llena de poder para confiar en Dios en todos los aspectos de la vida, de manera que lleguemos a ser hacedores de paz que renunciamos a la violencia, amamos a nuestros enemigos, procuramos justicia, y compartimos nuestras posesiones con los necesitados.
6. Nos reunimos regularmente para adorar, para celebrar la Cena del Señor, y para escuchar la Palabra de Dios, dispuestos a dar cuenta unos a otros de nuestros actos.
7. Como familia global de fe y vida trascendemos fronteras de nacionalidad, raza, clase social, género e idioma, y procuramos vivir en el mundo sin conformarnos a los poderes del mal, dando testimonio de la gracia de Dios por medio del servicio a los demás, cuidando de la creación, e invitando a toda la humanidad a conocer a Jesucristo como Salvador y Señor.

Estas convicciones están inspiradas en la fe de nuestros antepasados, los anabautistas del siglo XVI, quienes dieron ejemplo de ser discípulos radicales de Jesucristo. Procuramos caminar en su nombre por el poder del Espíritu Santo, esperando confiadamente el regreso de Cristo y el establecimiento definitivo del reino de Dios.

Esta declaración muestra bien lo que las iglesias anabautistas pertenecientes al CMM creen y tratan de llevar a la práctica. Ahora bien, no pretendemos ser exhaustivos en nuestras apreciaciones acerca de las convicciones, pero consideramos importante reaccionar a algunas de sus afirmaciones. Si bien es cierto que la declaración está enmarcada en el legado menonita del siglo XVI cuyos énfasis están en la paz, la reconciliación y el servicio, también lo es que mantiene unos tintes patriarcales en expresiones masculinas tales como "Conocemos a Dios como Padre, Hijo y Espíritu Santo, el Creador…", que se mantienen en la explicación dada en el artículo correspondiente de las *Convicciones* sin siquiera sugerir una inclusividad de género o aclarar que no se refiere a un rol masculinizante sino creador[14].

De la misma forma encontramos visos conservadores y fundamentalistas en expresiones como: "humanidad caída", "Jesús el Hijo de Dios… ofrece vida eterna", "…Dios llama a abandonar el pecado", que guardan relación con las corrientes evangelicales[15]. Es decir, su visión de la humanidad es pesimista. Tampoco afirma explícitamente un compromiso

---

[14] *Ibid*., pp. 29-32.

[15] Entendemos por evangelicalismo al movimiento de origen norteamericano que ha permeado a las iglesias evangélicas en América Latina y cuyos énfasis están en: 1) la autoridad de las Escrituras, 2) la experiencia personal de regeneración o segundo nacimiento, 3) la obra de Cristo como expiación en la cruz por los pecados de la humanidad, 4) la necesidad de predicar el evangelio a los no creyentes a través de las organizaciones misioneras, y 5) los valores morales tradicionales, especialmente los que tienen que con la vida sexual. Para profundizar en este tema véase, entre otros, Justo González, *op.cit*., p. 118; Norman Krauss, *Anabautismo y evangelicismo*. Guatemala: SEMILLA, 1979. José Míguez Bonino, "El rostro evangélico del protestantismo latinoamericano" en *op., cit*, pp.35-56.

activo en la lucha por la justicia de nuestros pueblos. La expresión "procuramos justicia" usada en las convicciones es ambigua, y en la explicación brindada sobre ella en el artículo correspondiente el énfasis está en la justificación de Dios: "Cristo nos hace justos ante Dios, perdonándonos todos nuestros pecados y librándonos de toda condenación"[16]. Además, aunque menciona que el mensaje de paz incluye reclamar justicia para otros, su explicación evade un compromiso político de parte de la iglesia: "tampoco la iglesia cuenta con el poder político necesario para implementar justicia en la sociedad… Es una lucha testifical y de proclamación"[17]. Por ende, esta posición no opta prioritariamente por las víctimas. Finalmente, la declaración contiene un tinte exclusivista que se evidencia en expresiones tales como "somos una comunidad de aquellos a quienes el Espíritu de Dios llama a abandonar el pecado".

Desde nuestra perspectiva, parece haber una desconexión entre las convicciones y la praxis que reclama la realidad latinoamericana. ¿Será que estas convicciones son el reflejo fiel de la práctica que están llevando a cabo la mayoría de las iglesias? Si es así, consideramos que esta manera de entender el compromiso cristiano no es relevante para América Latina. Nuestros pueblos y contextos respectivos nos invitan a la acción, aunque no violenta, frente a las injusticias y los diferentes tipos de violencia que nos asedian, así como a solidarizarnos con las víctimas.

1.3 Hermenéutica y cristología anabautista en América Latina

La mayoría de los anabautistas se encuentran ahora en los países del hemisferio sur, incluyendo los latinoamericanos. Esto llevaría a pensar que ellos, como ningún otro anabautista en otras partes del mundo -con excepción de los menonitas étnicos que viven en las colonias de Belice, Paraguay y Bolivia- deberían ser conscientes de la historia de opresión y marginación a la que han sido sometidos los pueblos a los que pertenecen por varios siglos desde la época de la conquista. Sin embargo, su hermenéutica y su entendimiento cristológico no parecen ser firmes en este propósito, tal como lo veremos a continuación.

Con el fin de explorar cómo se está leyendo la Biblia y qué tipo de cristología se está elaborando entre los anabautistas latinoamericanos comunes y corrientes, no nos

---

[16] Neufeld, *op.cit.*, p. 105.
[17] *Ibid.*, p. 106.

concentraremos en los escritos de teólogos académicos anabautistas latinoamericanos[18]. Más bien, estamos interesados en el menonita creyente común, cuyas convicciones se encuentran en boletines y otros materiales que han servido de base para la enseñanza de la escuela dominical tanto de adultos como de niños y niñas en toda América Latina y todas las convenciones anabautistas, así como estudios bíblicos para mujeres. Los materiales que reseñaremos a continuación son: los *Cuadernos Anabautistas de Educación Bíblica Congregacional* (CAEBC); *Enséñanos tus caminos; El mensaje liberador de Jesús para las mujeres de hoy, una creación colectiva;* y *Menoticias*, boletín de la iglesia Menonita colombiana. Estos materiales, en su momento, han sido representativos de lo que entre los menonitas de Colombia y América Latina se enseña, dada su distribución y alcance a la mayoría de las congregaciones[19].

El primero de ellos, CAEBC[20], tiene como objetivo "proveer materiales educativos para adultos, que destaquen la visión anabautista del Pueblo de Dios, aplicados al contexto

---

[18] Dentro de ellos podemos destacar, entre otros, los trabajos de: Elisabeth Soto Albrecht, H*acia una teología de la no violencia desde el testimonio de Jesús. Enfrentando la violencia familiar desde la no violencia de Jesús*. Guatemala: SEMILLA, 2009. Este trabajo cuestiona las hermenéuticas dominantes que aún se llevan a cabo en las Iglesias y que han consentido en la violencia contra la mujer e invita a leer los textos y a una praxis concreta para enfrentar al agresor; Tony Brun Bessonart, *El ministerio pastoral de Menno Simons: de ayer y para hoy*. Saline, MI.: DiggyPod, 2009. Allí se destaca la lectura bíblica de Menno Simons junto a la realidad del pueblo sufriente, así como su opción por los pobres; Hugo Zorrilla, *Miqueas, portavoz del campesinado. Una voz que no puede ser silenciada*. Tercera edición. Guatemala: SEMILLA, 1995. En este estudio Zorrilla pretende sacar a la luz los mecanismos de opresión y las causas de la pobreza estructural al mismo tiempo que cuestiona la dominación de los pueblos bajo el amparo de la religión oficial; Hugo Zorrilla, *La fiesta de liberación de los oprimidos. Relectura de Jn 17:1-10:21*. San José: SEBILA, 1981. Su relectura invita a la liberación de toda injusticia, por eso su preocupación es que su exégesis no se quede sin aplicación frente a la opresión y a la violencia en un proyecto de liberación; Fernando A. Mosquera B., *El interpelador de Yahweh: Habacuc. Comentario exegético explicativo*. Bogotá: Bookshare, 1993. Es un comentario pensando en América Latina y plantea acciones pastorales, a partir de Habacuc, dentro de las que se destacan la contextualización de las Escrituras; Dennis A. Smith y Mario Higueros, *Nuevas corrientes teológicas en Centroamérica y anabautismo bíblico. Análisis teológico de un fenómeno creciente*. Guatemala: SEMILLA, 2004. Es una relectura de Génesis 47 en perspectiva latinoamericana y anabautista donde se critica las interpretaciones espiritualistas y alegorizadas del texto; César Moya, *Conflicto, liberación y reconciliación. Ética teológica para sociedades divididas*. Quito: CLAI, 2010. Allí se relacionan estos tres conceptos, teniendo en cuenta el contexto latinoamericano y la interpretación de algunos textos bíblicos.

[19] Un ejemplo de ello es que la iglesia menonita de Colombia aportó económicamente al proyecto de CAEBC y a través de la librería "La Luz" estaba encargada de distribuir el material. Véase Héctor Valencia, "Currículo anabautista de educación bíblica congregacional", *Menoticias*, 41, 1984, pp. 15-16.
Otro ejemplo es que en Puerto Rico se distribuyeron más de 400 copias de cada libro entre las congregaciones menonitas y bautistas así como en seminarios y otras instituciones. Véase "Entrevista sobre el trabajo de CAEBC", *Menoticias*, 49, 1987, pp. 11-12.
Según nuestro propio testimonio, *Menoticias* era distribuido entre, aproximadamente, 1000 personas de las congregaciones de la iglesia Menonita de Colombia.

[20] Cuadernos Anabautistas de Educación Bíblica Congregacional-CAEBC. *Bases para la identidad del pueblo de Dios*. *Tomo I*. Scottdale, Pa.: Mennonite Publishing House, 1984.

latinoamericano"[21] y bajo el tema "Bases para la identidad del pueblo de Dios"[22]. A primera vista este material es atractivo dado su título, temas y procedencia, además de su declaración clave: "Afirmamos que la Biblia es la Palabra de Dios; que Jesucristo es el centro de toda interpretación bíblica; que el discipulado es el estilo de vida de los miembros del Reino, y que la lealtad del creyente al Reino de Cristo trasciende cualquier otra alianza"[23].

Sin embargo, hay varios asuntos en él que nos llaman la atención. Una de ellas es que, con excepción de una mujer, quienes escriben son varones[24]. Así, en los estudios de CAEBC detectamos una ausencia significativa de lectura y comprensión de Cristo desde la perspectiva femenina y antipatriarcal. Igualmente, llama poderosamente la atención que la mayoría de los escritores no son teólogos profesionales; más bien, son maestros de primaria, pastores, comunicadores, administradores públicos, psicólogos, ingenieros agrícolas, docentes universitarios, historiadores y misioneros[25]. No obstante, tal como lo dice el mismo director editorial, Héctor G. Valencia, estos materiales y sus escritores

> "…representan la situación de la iglesia Menonita latinoamericana y de la iglesia Menonita de habla hispana en los países norteños. No ha sido tarea fácil compaginar esta gran diversidad. Llegará el día cuando un mayor acercamiento produzca una identidad más definida. Mientras tanto, ojalá este currículo sirva para comenzar a cimentar esta identidad"[26].

No es difícil detectar tal diversidad de posturas. Por ejemplo, en la sesión 2 "Progresando en la identidad del pueblo de Dios" del estudio No. 1, el autor toma como base bíblica Ex. 1-15 y 3:6-8a, textos usados por la teología de la liberación en su momento de esplendor, y plantea los siguientes objetivos:

> 1) Comprender que Yahveh es un Dios que odia la esclavitud y la opresión y que su propósito en la historia es dar vida y libertad.
> 2) Identificar los pasos importantes de Israel en su búsqueda de libertad.

---

[21] CAEBC, *op.cit.,* p.3.

[22] La serie de 18 libros tiene como plan de estudio los siguientes subtemas: 1) El Pueblo de Dios, 2) Invitación a la Fe, 3) Vivir como la familia de Dios, 4) La esperanza del Reino de Dios, 5) Hijos de Paz, 6) Testigos del Evangelio, 7) Discípulos y mayordomos, 8) La palabra y el Espíritu, 9) El movimiento misionero, 10) El reino de Dios entre los latinos. Véase *Ibid*.

[23] *Ibid*., p. 3.

[24] Ella es Carmen Cruz, de Puerto Rico, maestra de escuela elemental. Véase las notas biográficas acerca de los escritores en CAEBC, *Bases para la identidad del pueblo de Dios*. *Tomo II*. Scottdale, Pa.: Mennonite Publishing House, 1984, p, 86.

[25] La excepción es Luis Elier Rodríguez, puertorriqueño, en ese entonces estudiante de doctorado del Seminario Teológico de McCormick. Véase las notas biográficas acerca de los escritores en *Ibid*., p. 86.

[26] CAEBC, *op.cit., Tomo I*, p. 4.

> 3) Buscar encontrar paralelos en nuestros tiempos que nos llevan a un compromiso con la acción de Dios de dar vida y libertad en el día de hoy[27].

En su relectura los temas de vida, esclavitud, libertad, opresión-liberación, comunidad alternativa, el Dios de la historia, entre otros, son de importancia en esta sección, e invita a pensar sobre los intereses económicos que giran alrededor de algunos conflictos en el mundo. También llama la atención la ilustración que representa a un grupo de trabajadores indígenas y campesinos con herramientas en las manos levantadas, en señal de protesta y desobediencia al capataz que va montado en un caballo. Debajo de tal ilustración está el texto de Dt. 2:7 "Entonces pedimos al Señor y Dios de nuestros padres que nos ayudara, y él escuchó nuestras súplicas, y vio la miseria, los trabajos y la opresión de que éramos víctimas"[28]. Como nos damos cuenta es una lectura de corte latinoamericano.

Pero tal postura no es la única ni la común en el anabautismo. En los mismos materiales hay estudios relacionados con el fundamentalismo y el evangelicalismo que presentan una imagen distorsionada del Cristo de los evangelios: un Cristo interesado en la salvación del "alma" y la solución de problemas personales, que necesita ser recibido en nuestros corazones para que nos libere de los vicios y del pecado, y que nos invita a aceptar los fatalismos de nuestras vidas con resignación. Es decir, es la imagen de un Cristo que poco o nada tiene que ver con las realidades sociales y políticas que causan sufrimiento. Esta imagen de Cristo es la que mayormente hemos privilegiado, enfatizado y con la que hemos entrado a leer los textos bíblicos. Si se hiciera una investigación sobre la cristología anabautista vigente en América Latina probablemente se mostraría esta imagen, y la hermenéutica relacionada con ella, la cual en esta tesis evaluamos y pretendemos transformar. Veamos algunos ejemplos donde la encontramos.

En los libros de CAEBC, en el tema 3 "Promesa y cumplimiento-opresión y libertad", del estudio No. 2 "Invitación a la fe", el autor toma Ex. 1-14 como su campo bíblico. Sin embargo, no hay ninguna relectura de él. Más bien, dado que su propósito es brindar "las razones por las cuales Dios obró así con Israel y también sobre la actitud que llamamos fatalismo"[29], va a Génesis 15:12-16. Para explicar la prueba de la fe de Abraham acude a 1 Pedro y Hechos 6:15, y luego vuelve a Génesis e interpreta que la estadía de Israel en Egipto "fue parte de un plan maestro de Dios…"[30], que "todo lo que le había acontecido había sido afirmado por Dios"[31].

---

[27] *Ibid*., p. 22.
[28] *Ibid*., p. 27.
[29] CAEBC, *op.cit*., Tomo II, p. 51.
[30] *Ibid*., p. 52.
[31] *Ibid*., p. 53.

Esta actitud de lectura es reafirmada al decir que "Cuando uno rinde su vida a Jesucristo, viene la dinámica del Espíritu Santo para romper las cadenas que le atan y para darle liberación completa"[32], "Dios se interesa en formar su carácter a la imagen de Cristo (Ro. 8:2)"[33]. Es una lectura que ignora las realidades sociales y políticas de la esclavitud. En definitiva, es una lectura cargada de evangelicalismo y fundamentalismo.

Tal actitud de lectura es más fuerte en el tema "Salvación como liberación del cautiverio" en el estudio 2. El texto bíblico usado por el autor es Éxodo 6:5-8. Se esperaría que tal texto llevara al escritor a presentar una perspectiva liberadora de las realidades sociales y políticas opresoras. Sin embargo, no es así. Considera que

> Podemos establecer bastantes comparaciones entre la esclavitud y liberación de Israel, y la esclavitud y liberación, hablando espiritualmente, de todo ser humano. El mensaje ´Deja ir a mi pueblo para que me sirva, es el plan de Dios para nosotros también, aunque fuera dirigido a Israel´[34].

Hablando de la opresión el escritor aclara: "La opresión en la cual se encontraba Israel es la misma en que se encuentran tantas naciones de hoy porque han permitido que el diablo reine en sus vidas. Pero las guerras no van a librar a los hombres de la opresión, sino el amor de Cristo reinando en cada corazón"[35]. Y continúa más adelante: "Para el nuevo cristiano el Evangelio trae gozo cuando se entrega a Cristo. Éste alaba a Dios por su liberación del pecado, de los vicios…"[36].

Las anteriores perspectivas hermenéuticas no sólo se encuentran en los materiales anabautistas para las enseñanzas a adultos sino también en los de Escuela Dominical para los niños. *Enséñanos tus caminos*[37] fue escrito por personas anabautistas no teólogas, de diferentes países de América Latina. En el nivel 1, año A, libro 1, para la edad de 5 a 7 años, también se nota la influencia evangelicalista y fundamentalista que evade un compromiso social y político en su lectura del evangelio. Por ejemplo, la lección 9 "Jesús comienza su ministerio" tiene como base bíblica Lucas 4:16-30. Se podría suponer que, dado el texto bíblico citado anteriormente y el recuadro que aparece en la lección donde se explica lo que era el jubileo, la enseñanza y las actividades propuestas en la lección estuvieran en esa línea. Pero vemos un divorcio entre ellas, por lo menos con la primera parte del texto bíblico. Esto se

---

[32] *Ibid*., p. 55.
[33] *Ibid*., p. 56.
[34] *Ibid*., p. 61.
[35] *Ibid*., pp. 61-62.
[36] *Ibid*., pp. 64-65.
[37] Janet Breneman y otros, eds., *Enséñanos tus caminos. Currículo para niños y niñas*. Bogotá: CLARA-SEMILLA, s.f.

observa en uno de los cambios deseados por quienes escribieron la lección: "que los niños y las niñas puedan entender que la verdadera felicidad viene cuando las personas aceptan que Jesús los limpie y perdone"[38] y en las preguntas formuladas a los niños, tales como "¿para quiénes es el mensaje de ayuda y sanación?"[39]. En la misma línea está la lección 12 del mismo libro, "Una mujer demuestra amor", que toma como base bíblica a Lucas 7:36-50 y formula como uno de sus objetivos "que los niños y las niñas puedan entender que Jesús ama al pecador, pero no al pecado"[40], en lugar de resaltar, consideramos, el servicio que ejerce la mujer. Esa es la imagen de Cristo y la forma de interpretar la Biblia que se sigue replicando.

Ahora bien, las interpretaciones bíblicas que hacen las mujeres anabautistas no escapan a la influencia mencionada anteriormente. En una serie de estudios bíblicos realizados por las Mujeres Teólogas Anabautistas de América Latina[41] llamada *El mensaje liberador de Jesús para las mujeres hoy. Una creación colectiva*[42] el enfoque está en situaciones de dolor causado por problemas, la salud, el anuncio del Evangelio, la relación personal con Dios, el servicio a las personas necesitadas, la oración, el crecimiento espiritual, el encuentro personal con Jesús y la superación de los obstáculos sociales. En el estudio "Jesús renueva nuestras esperanzas y libera a los oprimidos" el texto usado es Lucas 2:36-38, el cual es interpretado en relación con la liberación de la angustia que generan los problemas que viven las mujeres que asisten al encuentro. El cierre de la reunión invita a hacer compromisos de servicio con ayuno, oración y la propagación del Evangelio, según las escritoras, tal como lo hizo Ana la profetisa. Como nos damos cuenta, no hay invitación a una praxis social transformadora de la realidad.

Llama la atención la hermenéutica y cristología contenida en los estudios anteriores dado que, en su declaración de Paraguay, las MTAL afirmaron: "Todas y todos nos comprometemos a seguir profundizando las temáticas compartidas en nuestras comunidades con espíritu de reflexión, discernimiento y unidad entre nosotros, haciendo visible la práctica liberadora de Jesús"[43]. Igualmente, declararon que "Nos comprometemos a seguir caminando juntas y juntos en el fortalecimiento y acompañamiento hacia una formación teológica anabautista y a la relectura de la Biblia también desde los ojos de la mujer"[44]. Nos

---

[38] *Ibid*., p. 17.
[39] *Ibid*., p. 18.
[40] *Ibid*., p. 23.
[41] Es necesario aclarar que tal movimiento no es de mujeres teólogas académicas sino mujeres de la base.
[42] Olga Piedrasanta y Milka Rindzinski, eds., *El mensaje liberador de Jesús para las mujeres hoy. Una creación colectiva*. Ciudad de Guatemala: SEMILLA, 2010.
[43] *Ibid*., p. 25.
[44] *Ibid*., p. 25.

identificamos plenamente con esta declaración; es lo que muchos anhelamos. El problema está, de acuerdo a lo que hemos visto, en que el discurso, que pareciera liberador, no corresponde con la invitación a una praxis liberadora. Es decir, su hermenéutica, aunque demuestra avances significativos, aún es conservadora. No obstante, la declaración de las MTAL resulta incómoda para algunos líderes anabautistas, tal como se refleja en la siguiente afirmación de los dirigentes de la Iglesia Evangélica Menonita Argentina:

> …nos parece inapropiado y fuera de lugar aspectos de la declaración de las mujeres teólogas, tales como: que "promovemos un sistema liberador que rompe esquemas y estereotipos de un sistema patriarcal que excluye a la mujer", y a una "relectura de la Biblia desde los ojos de la mujer", "y un… cuidándonos entre nosotras" como si no fueron cuidadas anteriormente, en casa y en la comunidad, y las insinuaciones de trabajar aparte, o paralelamente al ministerio de la iglesia ya existente, con hombres y mujeres unidos en fe y amor, en pos del diseño y orden dado por Dios y marcado claramente en las Sagradas Escrituras que ponen al hombre en un lugar de liderazgo principal (1 Corintios 1:3). El cual debe ser apoyado por su esposa, como su ayuda idónea y que se debe cumplir para que los hijos y la familia toda, anden y vivan de acuerdo a los valores del reino de Dios.
> … las declaraciones de las mujeres teólogas suenan como expresiones y adhesiones al movimiento secular feminista que ha surgido en los últimos años y se ha infiltrado en la iglesia, perjudicando su unidad y poder. Nosotros como pastores de Cristo, debemos sostener al diseño de Dios, enseñando lo que nos revela la Biblia, en Génesis 1 y 2, y sostenido por Jesús (Marcos 10:6) y sus Apóstoles (Efesios 5:21- a 6:4; y 1 Pedro 2:11 a 3:1-12), donde el hombre tiene el lugar de liderazgo bien acompañado y ayudado por su mujer, para lograr los propósitos que Dios planeó.
> Creemos que la mujer tiene un lugar y responsabilidades, primero en el hogar, como lo enseña Génesis 1:28 en los inicios de la familia, y luego en la comunidad como lo indica y reafirma San Pablo en Tito 2:3-5.
> …Queremos y pedimos que las mujeres/obreras enseñen el orden y diseño de Dios, donde el hombre con la ayuda de la mujer cuida su familia y los pastores de Cristo, velan por todas las familias de la iglesia. Hacemos nuestra toda la palabra de San Pedro apóstol.
> Aplaudimos el diseño de Dios el Padre, y nos adherimos a él, por haber creado el matrimonio para que juntos sean sus mejores colaboradores, y vivan para bendecir a "todas las familias de la tierra" (Gn. 12:3.)[45].

Declaraciones como la anterior expresan fielmente la hermenéutica bíblica y la imagen de Cristo que se está promocionando desde el liderazgo de algunas comunidades de fe anabautista y que tratan de imponerla en las congregaciones. Tales lecturas no sólo demuestran un desconocimiento de la exégesis bíblica sino también el serio riesgo de promocionar una violencia de género invisibilizada, *so pretexto* de un discurso pacifista legado del siglo XVI. Es una lectura que promueve un pseudo-pacifismo, que no da lugar a lo diferente, ni al disenso, ni a otras hermenéuticas que promueven e invitan a trabajar por la

[45] Juan Sieber y otros, *Acta del encuentro del presbiterio nacional de la IEMA*, 29 y 30 de noviembre de 2014, Neuquén, Argentina.

igualdad de derechos y la justicia. Además, trata de separar la comprensión de la revelación bíblica de la realidad contextual.

Terminamos con un ejemplo más, el de los boletines nacionales de las iglesias anabautistas. Un caso representativo es *Menoticias*, órgano informativo de la iglesia Menonita de Colombia. Allí encontramos matices similares a los identificados en los materiales anteriores, tanto en hermenéutica como en cristología, aunque en menor proporción. Temas como el papel de la mujer en la congregación, la objeción de conciencia, y el rol profético de la iglesia son frecuentes en sus ediciones de los años 80 y 90. Sin embargo, los visos de fundamentalismo aparecen en algunos de los testimonios relatados por personas de las bases. Veamos los apartes de uno de ellos:

> Les diré que andaba en una oscuridad muy fea, el pecado. Tuve todos los vicios que uno puede tener… solo pensando en beber trago, fumar, fornicar… Mejor dicho un pecador inmundo de tiempo completo... Sé que Jesús me va a dar mucha vida y mucha salud…y me siento muy dichoso de ser esclavo de Jesús. Me siento nuevo, muy nuevo porque volví a nacer… Jesucristo tuvo misericordia de mí, y me rescató… para sacarme de ese hoyo tan negro y tan profundo donde me encontraba[46].

La imagen de Cristo que aparece en el anterior testimonio ratifica lo que ya hemos mencionado en otros apartados. Es la imagen de un Cristo que se interesa por los aspectos individuales de la persona, pero la transformación de la realidad social y el compromiso de trabajar por la justicia y la paz no son incorporados a su "conversión". Sin embargo, lo más desconcertante de este relato es que el costo de la "liberación" de esa vida pasada es convertirse en un esclavo de Jesús, pero no en un seguidor de él. Es decir, aparece la imagen de un Cristo que oprime pero que no lleva a vivir en libertad. Es una imagen separada de las relaciones sociales y de la política.

Conclusión

Lo que hemos querido presentar hasta aquí es una "radiografía" de la hermenéutica y cristología subyacente de las lecturas que acabamos de hacer de algunos de los materiales más representativos y de amplia difusión entre las iglesias anabautistas latinoamericanas. En dichos materiales vimos lo que hacen y lo que no hacen en sus lecturas: el paralelismo que crean entre texto original y contexto actual, el contexto socio-histórico, su entendimiento de liberación, del rol de la mujer con respecto al varón y en la iglesia. En fin, la dinámica de

---

[46] "Testimonio de Enrique Ardila", *Menoticias*, 49, 1987, p. 8.

lectura que proponen. Es una hermenéutica que nos muestra cuán unilateral es su visión de Cristo y que resumimos en "Cristo sana, salva, bautiza y da poder". Es una cristología unilateralmente concentrada en la salvación del yo y que no aceptamos como la única cristología posible.

Tal pretensión de no aceptarla como única cristología, también la encontramos en la lectura hermenéutica de John Howard Yoder, el teólogo anabautista más destacado del siglo XX, cuyo interés está en la relevancia y pertinencia de la ética no violenta de Jesús, así como en Jon Sobrino, uno de los padres de la teología de la liberación y cuya hermenéutica enfatiza el seguimiento del Jesús histórico. De la contribución que ofrecen estos dos autores, tanto los anabautistas como otros cristianos latinoamericanos podemos aprender cómo ellos construyen sus respectivas cristologías y cómo leen los textos bíblicos. No obstante, nuestra tarea vas más allá; ¿qué pasa cuando comparamos estos dos teólogos entre sí para enriquecer nuestra aproximación a la Biblia y proponer una cristología relevante para América Latina? Además, ¿qué directrices podrían derivarse para renovar la lectura de la Biblia en las comunidades anabautistas, así como nuestra percepción de Jesús para seguirle en este continente sufriente? Estas preguntas serán abordadas sistemáticamente en los siguientes capítulos de esta investigación.

SEGUNDA PARTE

JOHN HOWARD YODER

"*Vicit Agnus Noster*"

CAPÍTULO 2

JOHN HOWARD YODER Y SU CONTEXTO

Introducción

En el capítulo anterior presentamos la situación de la hermenéutica anabautista actual en América Latina. Vimos cómo el evangelicalismo norteamericano ha influenciado a la mayoría de las iglesias anabautistas en América Latina tanto con el literalismo como con la lectura ingenua de la Biblia. Esta adopción del evangelicalismo ha llevado a un abandono de los principios de la hermenéutica heredada de la Reforma Radical del siglo XVI, generando una crisis que se evidencia en la ausencia de hermenéuticas relevantes al contexto.

Quienes vivimos en América Latina somos testigos de cómo la violencia maltrata, desplaza y aniquila a nuestros pueblos. El narcotráfico desde México hasta Argentina, las maras[1] en Centroamérica, el conflicto armado en Colombia, los revanchismos permanentes entre defensores del oficialismo y sus opositores en países como Venezuela, Ecuador y Bolivia, ente otras situaciones de violencia en América Latina que dejan víctimas sin que se les haga justicia y victimarios sin enjuiciarse, retan el campo hermenéutico. ¿Cómo leer la Biblia sin legitimar las acciones violentas producidas por diferentes actores? ¿Cómo leer la Biblia con esperanza de reconciliación en sociedades divididas por los conflictos o las guerras? Estas preguntas interpelan a las iglesias latinoamericanas y especialmente a las iglesias anabautistas dada su tradición pacifista. De ahí que el reto para las iglesias anabautistas es ¿cómo renovar la hermenéutica bíblica anabautista latinoamericana que responda adecuadamente a la situación de violencia desde la estrategia de la no violencia?

Para empezar a dar respuesta a esta problemática acudiremos a John Howard Yoder como fuente de inspiración. Este es el pozo del cual beberemos con el propósito de responder a la necesidad de renovar la hermenéutica anabautista latinoamericana. La razón de esta opción es sencilla. La conciencia de la tradición anabautista versus la realidad, tal como la presenta Yoder, puede ser de gran ayuda para las nuevas generaciones de iglesias pacifistas, particularmente anabautistas, quienes sienten que deben ser más activas a favor de la justicia

[1] Es el nombre con el que se le conoce a las pandillas juveniles en Centroamérica.

y no solamente orar y hablar de paz. La hermenéutica de Yoder refleja una tensión entre los principios de la hermenéutica clásica anabautista y la realidad en la que se aplica dicha hermenéutica. Ahora bien, a fin de honrar la situación latinoamericana, en la tercera parte de esta investigación acudiremos a Jon Sobrino, la otra fuente de la que beberemos buscando respuesta a la pregunta planteada anteriormente. De esta manera, el análisis y la comparación de las hermenéuticas subyacentes en las cristologías de Yoder y Sobrino llevarán a la propuesta de una nueva hermenéutica anabautista latinoamericana, la cual será presentada en la cuarta parte de esta investigación.

Aunque el enfoque en la presente investigación es la hermenéutica, antes de cualquier análisis de cómo Yoder lee la Biblia, en este capítulo investigaremos sus experiencias de vida y su contexto, teniendo en cuenta que su lectura, tal como sucede con cualquier lector, fue condicionada en gran parte por estos aspectos. De acuerdo con lo anterior, nuestro propósito consiste, en primer lugar, en identificar los aspectos biográficos de Yoder pertinentes al momento de analizar su hermenéutica; es decir, los factores que han contribuido a determinar consciente o inconscientemente su posición en el campo hermenéutico: su contexto familiar y eclesial, su tradición anabautista, su formación teológica, sus experiencias laborales, su producción teológica, sus convicciones católicas, su apertura ecuménica y sus últimos días de vida. No entraremos en aquellos detalles de la vida privada de Yoder en los cuales algunos seguramente estarían muy interesados[2]. En esta primera parte tomamos en cuenta las reseñas biográficas realizadas por dos de los autores que más conocían a Yoder como persona y como teólogo, Mark Thiessen Nation[3] y Stanley Hauerwas[4].

En la segunda parte de este capítulo investigaremos cómo percibió Yoder la realidad social y qué herramientas de análisis usó en su lectura bíblica. Reseñaremos sus principales experiencias en los contextos norteamericano, europeo y latinoamericano en las décadas del 50 al 70, teniendo en cuenta que durante ese periodo debatió con las ideas de Barth, Niebuhr y la teología de la liberación, originándose de esta manera un buen caudal de su reflexión teológica. Para esto tomaremos en cuenta a Earl Zimmerman[5] y Craig Carter[6], quienes han

---

[2] Mark Thiessen Nation menciona algunos de estos aspectos en su bosquejo biográfico de Yoder. Véase a pie de página la nota 92 en Mark Thiessen Nation, *Mennonite Patience, Evangelical Witness, Catholic Convictions*. Grand Rapids, Mi.: Eerdmans, 2006, p. 25.

[3] *Ibid*., pp. 1-29.

[4] Véase la introducción realizada por Stanley Hauerwas y Alex Sider al libro de John Howard Yoder, *Preface to Theology: Christology and Theological Method*. Grand Rapids, Mi.: Brazos, 2002, pp. 9-29.

[5] Earl Zimmerman, *Practicing the Politics of Jesus: The Origen and Significance of John Howard Yoder´s Social Ethics*. Telford, Pa: Cascadia Pub. House; Scottdale Pa.: Herald, 2007.

[6] Craig A. Carter, *The Politics of the Cross. The Theology and Social Ethics of John Howard Yoder*. Grand Rapids, Mi.: Brazos, 2001.

puesto atención en la ética social de Yoder, y a Stutzman[7], quien ubica a Yoder dentro de las transformaciones que experimentó la iglesia menonita norteamericana en el siglo XX al pasar del énfasis en la no resistencia a la práctica de la justicia.

En la tercera parte investigaremos el "realismo bíblico" y su importancia en la hermenéutica de Yoder, aspecto que será confirmado en los resultados del análisis de su hermenéutica en el siguiente capítulo. Aquí es necesario tener en cuenta cómo concibió Yoder el "realismo bíblico" y cuáles fueron sus diferencias en este campo con respecto a Paul Minear. En la parte final de este primer capítulo, reseñaremos cada uno de los capítulos de la obra *Jesús y la realidad política* para tener un panorama articulado del pensamiento del teólogo menonita y para ayudar a ubicar al lector de esta investigación en el análisis que realizaremos en los capítulos dos y tres. En conclusión, este capítulo ayudará, en buena medida, a entender el por qué y el cómo leyó y actualizó Yoder los textos bíblicos, aspectos que serán tratados correspondientemente en los dos siguientes capítulos.

2.1 Datos biográficos

2.1.1 Aspectos familiares

Yoder procede de familias de tradición anabautista fuertemente comprometidas con sus respectivas comunidades de fe[8]. Yoder nació en un hogar menonita, constituido por Howard C. y Ethel Good, el 29 de diciembre de 1927 en Smithville, Ohio, y creció con estas convicciones y prácticas de su tradición eclesial. Su padre, Howard C., fue líder de la iglesia local y llegó a servir con el Comité Cetral Menonita-CCM en Europa. Asimismo, algunos de sus parientes llegaron a ser líderes de la iglesia local y de la conferencia a la que ésta pertenecía. Sin embargo, Yoder también experimentó otras tradiciones eclesiales ya que pasó varios años de su niñez fuera de una comunidad y escuela sin influencia menonita.

Su familia paterna ejerció por cerca de un siglo el liderazgo en la Iglesia Menonita de Oak Grove, en el norte de Ohio, desde 1816. Esta iglesia fue fundada por seguidores de Jacob Amman, quienes se habían separado de los otros menonitas en el siglo XVII. El tatarabuelo de John H. Yoder, John K., fue uno de los que ayudó a liderar un segmento de los descendientes de Amman que vinieron a ser "menonitas Amish". John K. era visto como progresista, pero con mucho respeto por la tradición anabautista. Él enfatizó, guiado por la confesión de Dordrecht y

---

[7] Ervin R. Stutzman, *From Nonresistance to Justice*. Scottdale, Pa.; Waterloo, On.: Herald, 2011.

[8] Aquí seguimos a Thiessen Nation, *op. cit.*, 2006, pp. 3-6.

buscando la unidad y la paz de la hermandad, en el gobierno congregacionalista, la disciplina congregacional y el involucramiento de líderes laicos en asuntos de la iglesia.

El bisabuelo paterno de John H. Yoder, Christian Z., fue agricultor y líder de la iglesia Oak Grove, estuvo en la junta de directores del Instituto de Elkhart y Goshen College y sirvió en varios cargos de agencias de misión menonitas llegando a ser presidente de la Junta Menonita de Misiones (MBM por su sigla en inglés). Además, fue uno de los autores de una carta en contra de la guerra con Alemania en 1917 donde se invitaba al presidente Wilson a la no resistencia. Del abuelo paterno de Yoder, John S., no se dice mucho, pero se destaca que fue el único de siete hijos que permaneció en la iglesia menonita.

Por el lado materno, el bisabuelo de Yoder, Christian Good, fue pastor menonita y objetor de conciencia durante la guerra civil. Sus abuelos maternos, Samuel Good y Mary Elen (Reisner) también ejercieron liderazgo entre los menonitas; Samuel, fue líder en la iglesia "Science Ridge Mennonite Church", en Illinois, pero murió de tuberculosis siendo aún muy joven, y Mary Elen fue voluntaria en la Misión Menonita en la ciudad de Chicago.

2.1.2 Aspectos eclesiales

Aunque el anterior aspecto de la vida de Yoder refleja mucho de su tradición eclesial, en esta sección se contemplan otros matices[9]. Oak Grove era considerada una iglesia progresista en 1927 dentro de varios círculos menonitas. Muchos jóvenes de esa iglesia manifestaron inconformismo con algunas tendencias del liderazgo de la iglesia menonita norteamericana y llamaron la atención constantemente sobre la necesidad de unir esfuerzos entre todos los menonitas para orientar las preocupaciones sociales, tener un programa de paz intencional, un programa de objeción de conciencia que fuera testimonio contra el servicio militar y una institución que atendiera emergencias.

Igualmente, la iglesia de Oak Grove apoyó a Goshen College (Universidad de Goshen), considerado de pensamiento muy liberal para aquella época, y se mantuvo firme en las prácticas menonitas del lavado de los pies, la vida devocional, la ordenanza del matrimonio, el ósculo santo, la no resistencia, la transparencia, el rechazo al juramento, la no conformidad frente a la cultura dominante, el vestir sencillo y el tener "la mente de Cristo". Sin embargo, sus miembros tuvieron problemas con entender la autoridad de la conferencia a la que pertenecían y consideraban que la congregación local debería discernir algunas situaciones de

---

[9] *Ibid*., pp. 7-9.

comportamiento. Con estas particularidades la congregación fue aceptada en 1937 en la conferencia. Sin embargo, poco tiempo después fue expulsada de la misma por un desacuerdo acerca del proceso de la ordenación; para Oak Grove, la iglesia local era quien debería ordenar personas al ministerio y no la conferencia de iglesias. Como consecuencia de esta decisión la iglesia de Oak Grove por los siguientes veintidós años permaneció independiente. Después de este tiempo, y bajo el liderazgo de John Howard Yoder, la congregación se afilió a dos conferencias, tanto a la Old Mennonite Church (Iglesia Menonita del Viejo Orden) como a General Conference Mennonite Church (Iglesia de la Conferencia General Menonita). Estos son los orígenes y características de la iglesia en la que creció Yoder y que le proporcionó un sentido de libertad, tal como él mismo lo reconoce en su autobiografía:

> Crecí relacionado con esa cultura [menonita], sin necesitar, como muchos lo hacen, probar mi independencia de ella y sin detectar ninguna coerción para permanecer dentro de ella. Entonces, mi decisión de permanecer dentro de ella, aunque predispuesta obviamente por las generaciones de continuidad étnica y por fidelidad a la iglesia de mis padres, no fue por reverencia a un superior, sino más bien fue una opción consciente durante las etapas de mi juventud adulta. Lo que es difícil de entender para muchos menonitas de hoy, especialmente para los más jóvenes, es, cómo ellos, aunque cronológicamente más jóvenes que yo, son, en un sentido, representantes de una primera etapa de la disputa denominacional con la cultura [norteamericana], porque ellos aún tienen que luchar para demostrar su independencia del menonitismo más conservador. En cambio yo tuve una libertad mucho mayor y sin embargo fui capaz de aceptarlo [el menonitismo] de manera progresiva como mi historia, pero sin haber sido forzado a hacerlo[10].

2.1.3 Formación en la tradición anabautista-menonita

El pensamiento de Yoder, como el de cualquier otro teólogo, se formó no sólo por las experiencias de su familia y vida eclesial sino también por la instrucción que recibió de maestros que pertenecían a su tradición anabautista-menonita[11]. Pero, tal como lo mencionamos antes, él pasó varios años de su niñez fuera de una comunidad y escuela menonita. A esta experiencia fuera de los menonitas se une su último año de secundaria en una universidad presbiteriana, en Wooster, Ohio, aunque desde su adolescencia Yoder ya mostraba inclinación por el anabautismo.

Después de sus estudios de secundaria Yoder acogió el consejo de su madre y fue a Goshen College donde se graduó en Biblia. Allí estudió de 1945 a 1947 bajo dos de los más influyentes menonitas de la época: Guy F. Hershberger y Harold S. Bender. Este último tuvo una influencia profunda en Yoder especialmente con su escrito "The Anabaptist Vision" ("La

---

[10] *Ibid*., p. 9.
[11] *Ibid*., p. 10.

visión anabautista") que incluía el concepto de la fe como discipulado, la iglesia como comunidad y la ética del amor no resistente. Harold Bender lideraba en 1945 Goshen College y había dado importancia al conocimiento de la Biblia y su uso efectivo, así como al énfasis anabautista.

2.1.4 Formación teológica

Yoder realizó sus estudios doctorales en la Universidad de Basilea, Suiza. Escribió su disertación bajo la supervisión de Ernst Staehelin sobre los reformadores y los anabautistas en la Suiza de inicios del siglo XVI y se graduó en 1962. Estudió con varios de los famosos teólogos de la época tales como Walter Eichrodt, Walter Baumgartner, Karl Jaspers, Oscar Cullman y Karl Barth. Estos dos últimos fueron quienes más influyeron su pensamiento; Oscar Cullman en el entendimiento político de Jesús, y Karl Barth proveyendo las herramientas teológicas que Yoder usó. También Jean Lasserre, André Trocmé y Hendrikus Berkhof incidieron en el pensamiento de Yoder. Jean Lasserre en la lucha contra las teologías de los dos reinos, André Trocmé sobre el año del jubileo en la agenda social de Jesús y Hendrikus Berkhof en el lenguaje de los poderes con respecto a la estructura social[12]. A pesar del reconocimiento de cada una de las anteriores influencias, las de Karl Barth y Oscar Cullman fueron las más fuertes, tal como lo veremos en las conclusiones sobre la hermenéutica de Yoder.

2.1.5 Experiencias laborales[13]

Después de graduarse de Goshen College, Yoder sirvió con el CCM en Francia, desde 1949, ayudando en la mediación entre dos grupos de menonitas -uno de ellos joven, que buscaba una experiencia espiritual más profunda-, en la reorganización de la iglesia menonita de Francia y en un programa de alimentación para niños. Durante este tiempo conoció a una menonita francesa, Anne Marie Guth, con quien se casó en 1952. También estuvo involucrado en conversaciones ecuménicas acerca del pacifismo, llegando a ser miembro del comité ecuménico del *Kierchentag* (congreso) alemán protestante-católico y del concilio de la Congregación Internacional de Reconciliación.

Desde 1958 estuvo vinculado, primero como conferencista de teología menonita y después como profesor de teología, a tres universidades menonitas y a Goshen College Biblical Seminary (Seminario Bíblico de la Universidad de Goshen). De 1959 a 1965 estuvo trabajando con la Junta Menonita de Misiones como asistente administrativo, tiempo durante el cual se

---

[12] Véase Earl Zimmerman*, Practicing the Politics of Jesus. The Origin and Significance of John Howard Yoder´s Social Ethics*. Telford, Pa.: Cascadia Pub. House; Scottdale, Pa.: Herald, 2007, pp. 101-131.
[13] Aquí seguimos a Thiessen Nation*, op. cit.*, 2006, pp. 20-22.

contactó con el Concilio Nacional de Iglesias y el Concilio Mundial de Iglesias (CMI). Para este último trabajó en varios cargos desde 1961 llegando a ser miembro de la comisión de teología. Trabajó a tiempo parcial con Mennonite Biblical Seminary (Seminario Bíblico Menonita), desde 1960 a 1965, y a tiempo completo, desde 1965 a 1977, en Goshen Biblical Seminary (Seminario Bíblico de Goshen). También estuvo en Argentina entre 1970 y 1971 en la Facultad de Teología (luego llamado Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos, ISEDET)[14]. En 1977 empezó como profesor de la Universidad de Notre Dame, siendo un impulsor del Instituto Joan Kroc para estudios internacionales de Paz y enseñando "Voces en la no violencia" y "Actitudes cristianas frente a la guerra, la paz y la revolución".

Durante su vida estuvo dando conferencias en varios países de América Latina, Asia, Europa occidental, Sud África, Polonia y Austria. Enseñó en Francia, Jerusalén y, nuevamente, en Argentina entre 1975 y 1976. Además del idioma inglés, podía comunicarse en francés, alemán y español.

2.1.6 Producción teológica[15]

Además de ser parte de varios comités editoriales de revistas de teología menonita y de ética, Yoder escribió cientos de artículos y ensayos, algunos aún no publicados, y 17 libros. Su obra más conocida, *The Politics of Jesus*, fue publicada en 1972[16] con una segunda edición en 1994[17], y ha sido traducida a 10 idiomas[18], incluyendo el español.

Earl Zimmerman[19]ubica la aparición de las primeras obras de Yoder de la siguiente manera: *The Christian Witness to the State*[20] (El testimonio cristiano al Estado), publicada en 1964, presenta una ética y práctica social para los menonitas en el siglo XX; *Karl Barth and the Problem of War*[21] (Karl Barth y el problema de la guerra), publicada en 1970, es una crítica al

---

[14] De acuerdo con Jaime Prieto, Yoder coordinó el trabajo de la facultad del Seminario Evangélico Menonita de Teología que funcionaba en Montevideo, Uruguay, en 1970 y 1971. Véase Jaime Prieto, *Latin America: Mission and Migration. A Global Mennonite History*. Intercourse, Pa.: Good Books; Kitchener, On.: Pandora, 2010, p. 96.

[15] Para una referencia completa de las obras de John H. Yoder consúltese Mark Thiessen Nation, compiler, *A comprehensive bibliography of the writings of John Howard Yoder*. Goshen, In.: Mennonite Historical Society, Goshen College, 1997.

[16] John Howard Yoder, *The Politics of Jesus: Vicit Agnus Noster*. Grand Rapids, Mi.: Eerdmans, 1972.

[17] John Howard Yoder, *The Politics of Jesus: Vicit Agnus Noster*. Grand Rapids, Mi.: Eerdmans; Carlisle, UK: Paternoster, 1994.

[18] Thiessen Nation, *op. cit*., 2006, p. 23.

[19] Zimmerman, *op. cit*., 2007, p. 28.

[20] John Howard Yoder, *The Christian Witness to the State*. Newton, Kan.: Faith and Life, 1964.

[21] John Howard Yoder, *Karl Barth and the Problem of War*. Nashville, Tn.: Abingdon, 1970.

pensamiento social de Karl Barth; *The Original Revolution*[22] (La revolución original), 1971, y *The Politics of Jesus*[23] (La política de Jesús), 1972, fueron la compilación de varias presentaciones y escritos a su regreso de Europa.

Desde la perspectiva de Hauerwas[24] la tendencia común es considerar la teología como una serie de eslabones encadenados, tratando de armonizar la "teología correcta" desde el primer siglo. Sin embargo, para Yoder la tarea de la teología es la sospecha de la teología. De ahí que la vio más como una corriente histórica, constituida por comunicadores que buscan ir no sólo al pasado sino al presente. Dado este entendimiento, sus escritos tenían propósito no sólo para su propia tradición anabautista sino para la cristiandad católica. Hauerwas reconoce este doble propósito al decir que la finalidad de Yoder con sus escritos era ayudar, por un lado, a la cristiandad católica a "redescubrirse a sí misma en la fuente que fluye del ala izquierda de la reforma" y, por otro lado, a los anabautistas a "descubrir que su cualidad única no podría ser comprada a expensas de la unidad de la iglesia"[25]. Hauerwas también considera que la posición de Yoder fue más radical que la de muchos revolucionarios; que sus escritos, tal como los panfletos revolucionarios, hacen que quien los lea o escuche se convierta en un enemigo del Estado[26].

2.1.7 Convicciones católicas

Con esta expresión no se hace referencia al catolicismo romano sino, más bien, a la iglesia con alcance universal, que tiene sus orígenes en la enseñanza de los apóstoles y que fue moldeada por los denominados concilios ecuménicos, especialmente los de Nicea y Calcedonia[27].

---

[22] John Howard Yoder, *The Original Revolution: Essays on Christian Pacifism*. Scottdale, Pa.: Herald, 1971.
[23] Yoder, *op.cit*, 1972.
[24] Hauerwas y Sider en la introducción a Yoder, *op.cit.,* 2002, p. 10.
[25] *Ibid*., p. 11.
[26] *Ibid*., pp. 9-10.
[27] El concilio de Nicea (325) condenó la herejía de Arrio, quien negaba la divinidad de Jesucristo y su consustanciabilidad con el Padre, formulando así el "Credo niceno" que dice "creemos en un solo Dios Padre omnipotente…y en un solo Señor Jesucristo Hijo de Dios, nacido unigénito del Padre, es decir, de la sustancia del Padre, Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no hecho, consustancial al Padre…". Por su parte el concilio de Calcedonia (451) trató con las herejías de quienes negaban a Jesucristo las naturalezas divina o la humana, o las confundían, definiendo las dos naturalezas de Cristo así: "todos a una enseñamos que ha de confesarse a uno solo y el mismo Hijo, nuestro Señor Jesucristo, el mismo perfecto en la divinidad y el mismo perfecto en la humanidad, Dios verdaderamente, y él mismo verdaderamente hombre de alma racional y de cuerpo, consustancial con el Padre en cuanto a la divinidad, y el mismo consustancial con nosotros en cuanto a la humanidad…". Consúltese Giuseppe Alberigo, edit., *Historia de los Concilios Ecuménicos*. Salamanca: Sígueme, 2004 y Enrique Denzinger, *Magisterio de la Iglesia*. Barcelona: Herder, 1963.

Teniendo como marco de referencia las formulaciones de dichos concilios acerca de la humanidad de Jesucristo, Yoder cuestiona cualquier aproximación cristológica que no tome seriamente al Jesús histórico[28], o que enfatice más su naturaleza divina que la humana. Este aspecto, como lo veremos más adelante, también es enfatizado por Sobrino. Por eso Yoder considera que al hacer cristología es muy importante clarificar las formulaciones de los concilios de Nicea y Calcedonia con respecto a la segunda persona de la trinidad[29] así como ver

[28] Este tema es central en las exégesis de Yoder desde el inicio de su obra. Su énfasis e identificación con respecto al Jesús escatológico redescubierto por Albert Schweitzer (p. 80) da a entender que conocía el debate acerca del Jesús histórico. No obstante, Yoder no referencia la obra de Schweitzer, *La búsqueda del Jesús histórico*, de 1906, en las ediciones en inglés o español. Sobre la mención que hace Yoder al Jesús histórico véase *ibid*., pp. 18, 25, 78, 80, 191, 199.
La expresión "Jesús histórico" connota lo que se puede recuperar de la vida de Jesús de Nazaret a partir de los datos bíblicos utilizando los métodos histórico-críticos, pero que no corresponde necesariamente con el Jesús tal como vivió en su tiempo o el que da sentido a la vida. No hay consenso en cuanto a las descripciones del Jesús histórico ni en los criterios para discernirlo. Además, no hay suficientes fuentes externas al Nuevo Testamento de conocimiento histórico sobre Jesús. Este debate se desarrolló en tres etapas desde fines del siglo XVIII hasta la década de los ochenta. *La primera etapa* (1789-1980) se caracterizó por negar lo sobrenatural (B. Bauer [1877], E. Renan [1863] y W. Wrede [1901]). Varias críticas surgieron al respecto: A. Schweitzer: la imagen que se reprodujo de Jesús era la imagen de cada uno de los investigadores; M. Kahler: era imposible separar el Jesús de la historia del Cristo de la fe; R. Bultmann: buena parte de la tradición sobre Jesús fue atribuida a los primeros cristianos y no hay que buscar una base histórica para la fe; E. Käsemann: hay que tender un puente entre el Señor glorificado y el Jesús histórico para que el cristianismo no sea solo mito. La influencia de Bultmann es tal en cuanto a que en todas las imágenes de Jesús hay un toque existencial, es decir un Jesús con el que el ser humano puede relacionarse. *La segunda etapa* (después de 1980), tiene dos tendencias: una más conservadora y otra sobre "el seminario sobre Jesús". La primera es más un estudio de cristología que sostiene que Jesús aseguraba tener una relación única con Dios, la cual reflejaba en su vida. La segunda, (W. Funk y J.D. Crossan [1985] y M.J. Borg [1987]), decide qué fue dicho o realizado por Jesús y qué no. Esta tendencia tiene un sesgo anti-sobrenatural, duda de las predicciones de Jesús, rechaza el carácter escatológico, y duda de la autenticidad de algunos de los dichos de Jesús. *La tercera etapa/tendencia*, (también después de 1980), corresponde a visiones misceláneas sobre Jesús: E.P. Sanders enfatiza el judaísmo de Jesús; G. Theissen, su pacifismo radical carismático; R.A. Horsley, su rol revolucionario social; E. Schüssler Fiorenza, su entendimiento de Dios como Sofía y como la criatura de Sofía y profeta; J.P. Meier, al judío marginal, diferente de otros personajes en muchos aspectos de su vida, y su doctrina. Consúltese el Apéndice I "El Jesús de la historia", de Raymond E. Brown, *Introducción al Nuevo Testamento. 2. Cartas y otros escritos*. Traducción de Antonio Piñero. Madrid: Trotta, 2002, pp. 1045-1061.
Consúltese también, entre otros: Rafael Aguirre, *Cuadernos de teología Deusto no. 5. Aproximación actual al Jesús de la historia*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1996, que tiene en cuenta los más recientes aportes o investigaciones sobre Galilea del primer siglo y las que tienen que ver con la antropología cultural; Walter Kasper, *Jesús, el Cristo*. Salamanca: Sígueme, 2012, que presenta la evolución del debate cristológico en los últimos veinte años y su relación con el Jesús histórico; y Pablo Richard (2004), "El Jesús histórico y los cuatro evangelios: memoria, credo y canon para una reforma de la iglesia" en *Theologica Xaveriana*, No. 149, pp. 179-196, que trata el tema del Jesús histórico en relación con los cuatro evangelios en perspectiva liberadora desde América Latina cuya opción hermenéutica es la opción preferencial por los pobres.
[29] Véase la respuesta de Yoder a la presentación de René Padilla "Toward a Contextual Christology from Latin America" en Mark Lau Branson and René Padilla Eds., *Conflict and Context. Hermeneutics in the Americas*. Gran Rapids, MI.: Eerdmans, 1986, pp. 81-91, 98-105.

dichos concilios como resultado de los desarrollos iniciados en la Escritura y en particular en el himno de Filipenses 2[30].

Yoder no pudo evitar ser identificado como ortodoxo o asociado con los credos. Sin embargo, para Yoder lo importante no estaba tanto en la confesión de un credo sino en que el entendimiento de los credos se tradujera en un estilo de vida que llevara a un discipulado radical[31]. Igualmente, él fue consciente de la difícil tarea de resistir el intento de hacer de la tradición nicena y calcedónica algo dogmático para la vida, corriendo el riesgo de separar la vida de la razón de nuestra fe, porque la invitación para nosotros no es solamente a creer en Jesús sino también a seguirle[32]. Esta preocupación de Yoder es expresada en *The Politics of Jesus*, donde argumenta que el punto de vista de Jesús que él desarrolló a través de la exégesis de Lucas es más radicalmente niceno y calcedónico que otros puntos de vista y que "las implicaciones de lo que la iglesia siempre ha dicho acerca de Jesús como Palabra del Padre, como verdadero Dios y verdadero humano, sean consideradas relevantes a nuestros problemas sociales"[33].

2.1.8 Sus últimos días

Yoder estuvo vinculado a la Universidad de Notre Dame hasta el día de su muerte, ocurrida el 30 de diciembre de 1997, un día después de su cumpleaños, como consecuencia de un aneurisma aórtico[34]. Durante su estadía en Notre Dame Yoder logró influenciar con el tema del pacifismo a uno de los más destacados teólogos norteamericanos del siglo XX, Stanley Hauerwas, así como concientizar a la gente involucrada en las fuerzas armadas, tanto como le fuera posible, de las consecuencias que trae su participación en la actividad militar[35].

---

[30] Véase John H. Yoder, "But We Do See Jesus: The Particularity of Incarnation and the Universality of Truth", in *The Priestly Kingdom: Social Ethics as Gospel*. Notre Dame, In.: University of Notre Dame, 1984, pp. 52-54.
[31] Yoder, *op. cit*., 2002, p. 16.
[32] *Ibid*., 17.
[33] Yoder, *op. cit*., 1994, p. 102.
[34] Véase Mark Thiessen Nation "John H. Yoder, Ecumenical Neo-Anabaptist: A Biographical Sketch" en Stanley Hauerwas, Chris K. Huebner, Harry J. Huebner and Mark Thiessen Nation, *The Wisdom of the Cross: Essays in Honor of John Howard Yoder*. Eugene, Or.: Wipf and Stock, 2005.
[35] Véase la entrevista realizada a Stanley Hauerwas bajo el título "Peace is Patience", *The Sign of Peace. Journal of the Catholic Peace Fellowship*, Vol 9.1, Spring 2010, pp. 7-10.

2.2 Percepción de la realidad social y herramientas de análisis

La hermenéutica de Yoder y su noción acerca de "la política de Jesús", consignada especialmente en su obra original *The Politics of Jesus* y su edición en español traducida como *Jesús y la realidad política*, corresponde, tal como lo veremos en el siguiente capítulo sobre el proceso de interpretación, a la realidad que él mismo experimentó y que hemos mencionado en parte en los aspectos biográficos. Dados los límites de este trabajo, lo que vamos a presentar ahora son apenas esbozos muy rápidos de lo que fue la realidad social[36] que percibió Yoder y la manera como él respondió a los desafíos, especialmente hasta inicios de la década de los setenta. Para esto tendremos en cuenta tres contextos que experimentó Yoder y que interpelaron su lectura bíblica y su teología: el contexto norteamericano, el contexto europeo y, en una menor pero significativa medida, el contexto latinoamericano.

2.2.1 El contexto norteamericano[37]

Con la detonación de la primera bomba atómica por parte de la Unión Soviética en 1949 -año en que Yoder viajó a Europa- se inició la carrera de armas nucleares. El temor a que la Unión Soviética dominara al mundo, unido a las demandas del capitalismo por nuevos mercados, llevó a Estados Unidos a la intervención militar en varios lugares. Sin embargo, la economía de la Unión Soviética se afectó, llevando a una reducción de sus gastos militares y, por consiguiente, de sus fuerzas armadas. Mientras tanto la nueva política y economía mundial de postguerra había traído prosperidad a la sociedad norteamericana, aunque no se tradujo en un sentimiento de seguridad. Más bien, la nueva guerra, llamada por algunos como Guerra Fría, fue vista por parte de varios etólogos norteamericanos, entre ellos Reinhold Niebuhr, como una guerra entre buenos y malos, y llevó a imaginar enemigos comunistas en todas partes, lo cual fortalecía a los políticos y sus partidos en los procesos electorales.

---

[36] Un trabajo reciente que merece atención en cuanto a la realidad que enmarcó el desarrollo de la teología y práctica menonita, y por ende el pensamiento de John Howard Yoder, es la obra de Ervin R. Stutzman, *op.cit.,* 2011, pp. 49-183. Allí Stutzman tiene en cuenta las diferentes etapas de la historia del siglo XX, así como la primera década del presente siglo, y los contextos en que se produjeron las declaraciones menonitas sobre el pacifismo cristiano. De manera especial, y para entender el contexto de Yoder y los temas que retaron su pensamiento, consúltense los capítulos 2 "A Place to Stand (1908-1942)", 3 "The Anabaptist Vision (1943-1950)", 4 "Walking the Line Between Church and State (1951-1955)", 5 "The Christian Witness to the State (1956-1964)" y 6 "Shouldering Responsibility for Social Concerns (1965-1975)".

[37] En este punto seguimos a Earl Zimmerman porque no sólo presenta un panorama del contexto de la producción teológica de Yoder con respecto al tema "la política de Jesús" sino también porque su enfoque permite la autocrítica menonita. Véase Zimmerman, *op.cit.*, 2007, pp. 37-42.

Ante esta situación, los líderes eclesiales se preocuparon por enfrentar el comunismo, promocionar el evangelismo, expandir las instituciones y ofrecer seguridad interna a los individuos en una era atómica. Consecuentemente las iglesias no sólo adquirieron nuevas propiedades y establecieron otras instituciones, sino que crecieron rápidamente en membresía y llegaron a gozar de popularidad, pero sin preocuparse por los asuntos políticos y adoptando el estilo de libre empresa en el área económica. Este estilo se vio fortalecido porque la cultura norteamericana dominante separó lo público de lo privado y honró los valores del individualismo y el pragmatismo. De esta manera la religión y la sociedad norteamericana llegaron a compartir las mismas raíces sociológicas.

La postguerra trajo para la sociedad norteamericana cambios de paradigmas que retaron la reflexión teológica y la práctica de las iglesias, de manera particular a las iglesias de tradición pacifista. Esos cambios de paradigma se concentraron en la relación Iglesia-Estado, tomando forma en los debates menonitas sobre la no-resistencia y la no-conformidad[38]. Por lo tanto, cuando Yoder escribió su obra *The Politics of Jesus* la identidad menonita había estado en discusión durante la segunda mitad del siglo XX. Debido mayormente al escrito de Harold Bender, *The Anabaptist Vision*[39] (La visión anabautista*)*, y a la crítica que hacía sobre el pacifismo Reinhold Niebuhr en el periodo comprendido entre las dos guerras mundiales[40].

Para entender el contexto en el que se produjo *La visión anabautista*[41] hay que notar que, al inicio del siglo XX, los menonitas norteamericanos, quienes habían sido inmigrantes, comenzaron a interactuar con la cultura más amplia y, a la vez, a ser influenciados por las preocupaciones de los evangélicos fundamentalistas, lo cual derivó en la aparición de varias denominaciones menonitas. De esta manera los menonitas, de haber tenido una identidad étnica sectaria, pasaron a una identidad denominacionalista norteamericana, reflejo de su adaptación a esa cultura. El término usado por Bender para describir esta nueva posición entre lo sectario y el liberalismo fue “anabautismo evangélico”[42]. Sin embargo, para Yoder “el ideal del anabautismo permanece en el juicio sobre lo moderno, el menonitismo denominacional”. Su preocupación era que el menonitismo norteamericano del siglo XX dejara de ser misionero

---

[38] Véase Stutzman, *op. cit*., 2011, pp. 79-84.
[39] Consúltese Harold Stauffer Bender and Myrta Biber, *La visión anabautista*. Bogotá, Colombia; Ciudad de Guatemala, Guatemala: Ediciones CLARA-SEMILLA, 2000.
[40] Craig A. Carter, *op. cit.,* 2001, p. 31.
[41] Stutzman, *op. cit*., 2011, pp. 85-102.
[42] Carter, *op. cit*., 2001, p. 37.

y viniera a ser una iglesia de masas. Esta preocupación se expresa en *The Concern Movement* (El movimiento de preocupación) del cual Yoder formó parte[43].

Ahora bien, para entender la crítica al pacifismo por parte de Reinhold Niebuhr, hay que recordar que él era un pacifista liberal hasta la primera guerra mundial, pero luego, buscando responder a Hitler, abandonó el pacifismo definitivamente. Niebuhr llegó a decir que "la negativa de la iglesia cristiana a adoptar el pacifismo no es apostasía y que las más modernas formas de pacifismo son heréticas"[44]. La respuesta de Yoder a Niebuhr en este punto se dio a través de un folleto titulado *Reinhold Niebuhr and Christian Pacifism* (Reinhold Niebuhr y el pacifismo cristiano)[45].

Igualmente, Yoder discutió el efecto de la crítica de Niebuhr sobre los menonitas en *Christian Attitudes to War, Peace, and Revolution: A Companion to Bainton* (Actitudes cristianas a la guerra, la paz y la revolución: un acompañante de Bainton)[46]. La importancia de lo anterior es que estas teorías de Niebuhr influyeron en tomar distancia de lo social y en la posición supuestamente apolítica de los menonitas durante la Segunda Guerra Mundial [47]. De esta manera, los menonitas, influenciados por el dualismo de Niebuhr, afirmaban, por un lado, que "la guerra era errada para ellos, pero no para el Estado o la mayoría de los cristianos fuera de las iglesias históricas de paz"[48]. Para muchos menonitas una postura conservadora, patriótica y pro-norteamericana era totalmente compatible con su pacifismo, tal como lo había entendido Orígenes en su tiempo: "que los cristianos eran más valiosos al Estado por orar por la victoria que por pelear en la guerra"[49].

Yoder también criticó la posición tradicional Amish-menonita por su "distinto y definido nivel de justicia normativa sub-cristiana que ellos aplican al Estado"[50]; a quienes defienden la no-resistencia y a quienes rechazan el pacifismo por "ser víctimas de una no

---

[43] Véase Carter, *op. cit*., 2001, pp. 37-41 y Stutzman, *op.cit*., 2011, pp. 118-123, 147.
[44] Citado por Carter, *op. cit*., 2001, p. 42.
[45] Yoder critica cuatro aspectos de Niehbur: 1) la justificación de que la guerra es el mal de menor daño, 2) la noción de imposibilidad, necesidad y responsabilidad, 3) el razonamiento ético de Niebuhr, ya que no define lo bueno y concibe que como la voluntad de Dios no puede ser conocida, entonces tanto el pacifismo como el no pacifismo son igualmente válidos, y 4) la teología. En este último nivel Yoder crítica a Niebuhr en que, aunque habla de la cruz no lo hace repetidamente en relación a la resurrección, no tiene doctrina sobre la iglesia, su concepto de que, a pesar de la decisión de seguir a Cristo, el pecador no cambia, y no tiene doctrina del Espíritu Santo. Véase Carter, *op. cit*., 2001, pp. 41-45.
[46] *Ibid*., pp. 43-47.
[47] *Ibid*., pp. 45-47.
[48] *Ibid*., p. 46.
[49] Citado por Carter, *op. cit*., 2001, p. 46.
[50] *Ibid*., p. 57.

declarada y acrítica aceptación del nacionalismo"[51]; y a la tradición menonita "porque ella misma llegó a ser constantiniana bajo la presión de la persecución"[52]. De ahí que el propósito de Yoder fuera ayudar a los menonitas a formular una ética social en perspectiva anabautista.

2.2.2 El contexto europeo

La realidad social, económica, política y religiosa de la Europa de postguerra[53] llevó a la iglesia a definirse a sí misma en relación al *nazismo*, al comunismo, a los horrores de la Segunda Guerra Mundial y a la emergente Guerra Fría. Yoder se aproximó a esa realidad cuando fue allí como voluntario en 1949. Él formó parte de los jóvenes que a través del MCC trabajaban en llevar consuelo y alivio, reconstrucción y otras formas de servicio. Este fue un programa que sacó a los menonitas norteamericanos de sus comunidades rurales.

Uno de los retos que enfrentaron los jóvenes que viajaron a Alemania fueron los millones de desplazados internos y los refugiados que venían de diferentes partes de Europa, entre los cuales se encontraban comunidades enteras de menonitas. Sin embargo, la asignación para Yoder consistió en ayudar en la administración de una casa de niños en Valdoie, Francia, y en las relaciones entre los menonitas en la región de Alsacia. Esta segunda tarea, la cual desarrolló junto a Pierre Widmer, quien había sido un prisionero de guerra en Alemania por cinco años y quien era un convencido de la objeción de conciencia, se debió a que muchos menonitas europeos habían perdido la tradición de paz y sus jóvenes habían servido como militares durante la Segunda Guerra Mundial. Como beneficio de su asignación Yoder pudo tomar algunas clases en la Universidad de Basilea.

La experiencia de Yoder por medio del MCC en Europa, respondiendo a la devastación de la guerra, resultó esencial en el desarrollo de su pensamiento sobre cómo direccionar la moralidad de la guerra desde una perspectiva cristiana. Es decir, la noción de Yoder de la política de Jesús emergió directamente de pensar y actuar a la luz de su fe en el contexto de postguerra europeo. Por eso nos unimos a Zimmerman cuando afirma que es importante "reconocer este contexto europeo, porque ello contradice esas interpretaciones que ven el pensamiento de Yoder como viniendo de la comodidad de una comunidad menonita norteamericana retirada y representando su preocupación por la pureza ética y religiosa"[54].

---

[51] *Ibid*., p. 57.
[52] *Ibid*., P. 57.
[53] Aquí seguiremos a Zimmerman*, op. cit*., 2007, pp. 70-83.
[54] *Ibid*., p. 75.

A la par de lo anterior hay que mencionar el conocimiento adquirido por Yoder con su disertación doctoral sobre las disputas entre los anabautistas y los reformadores protestantes en la Suiza del siglo XVI[55], su involucramiento en la vida y preocupaciones de las iglesias menonitas europeas, haber sido testigo de la lucha de la iglesia alemana con el legado del *nazismo,* sus preocupaciones con la emergente Guerra Fría y con la posición ética de la iglesia sobre la guerra[56].

Ahora bien, uno de los personajes clave de la iglesia europea en ese entonces, reflexionando teológicamente sobre dichos temas, fue el pastor y teólogo de origen suizo, Karl Barth[57], quien influenció no sólo a Yoder sino a otros de sus estudiantes. Ellos consideraron que la acción política de Barth mostraba que la escatología permite a los cristianos hacer una contribución distinta e independiente en asuntos políticos; que Barth en su actuar frente a Hitler fue coherente cuando dijo que "si la iglesia va a permanecer libre, por encima de los sistemas políticos cambiantes, esta misma libertad implica que la iglesia debería participar en estos eventos"[58]. Pero, para Yoder, la teología de Barth no sólo era conservadora, ya que seguía la ortodoxia del Credo, sino que era un movimiento hacia un discipulado radical y un compromiso con la visión de iglesia libre. En este último aspecto es con el que Yoder se identificaba, ya que estaba fundamentado en el Jesús humano de los evangelios[59]. A esto hay que añadir que, aunque Yoder se identificaba con la postura pacifista de Barth, se distanciaba de él en el concepto del *Grenzfall*[60].

---

[55] Para entender cómo fue el proceso en la realización de la disertación de Yoder, así como sus principales puntos del contenido consúltese Zimmerman, *op. cit.*, 2007, pp. 140-165. Para ver la disertación de Yoder consúltese *Anabaptism and Reformation in Switzerland: An Historical and Theological Analysis of the Dialogues Between Anabaptists and Reformers*, ed. C. Arnold Snyder, trans. David Carl Stassen and C. Arnold Snyder. Kitchener, On.: Pandora, 2004.

[56] De acuerdo con Zimmerman, la posición menonita norteamericana sobre no-resistencia bíblica, articulada por personas como Harold Bender, fue recibida con escepticismo entre los menonitas europeos porque aquella no tomó la situación europea de postguerra seriamente. Sin embargo, los menonitas de ambos continentes fueron cómplices de la guerra. Véase Zimmerman, *op. cit.*, 2007, p. 83.

[57] Frente a las consecuencias de la guerra Karl Barth había considerado necesario una tercera vía para la reunificación y la reconciliación, una vía intermedia entre el Este y el Oeste, plasmada, especialmente, en su escrito "The Church Between East and West" (La iglesia entre el Oriente y el Occidente). Barth consideró que tanto el Este, con su ideología comunista, como el Oeste, con su ideología capitalista, deberían ser vistos como adversarios del cristianismo porque las dos perspectivas disuadieron a la iglesia de ser la iglesia, es decir, silenciaron la proclamación de un reino que supera los campos económico, político, ideológico, cultural, y también religioso. Véase *Ibid*., p. 109.

[58] Citado por Zimmerman, *op.cit.,* 2007, p. 85.

[59] *Ibid*., p. 113.

[60] Tal concepto es usado por Barth en relación con tomar la vida humana, tratando, entre otros, el tema de la guerra. Véase Carter, *op. cit*., 2001, pp. 83-88.

2.2.3 El contexto latinoamericano

La época de postguerra afectó las relaciones económicas, sociales y políticas en América Latina. Esta situación desembocó en violencia política y social tanto desde las bases sociales como desde el Estado y organizaciones paraestatales. Con el impacto de la Guerra Fría, y el apoyo técnico y militar de Estados Unidos bajo la ideología de la doctrina de seguridad nacional[61], los estados latinoamericanos lograron la profesionalización de sus fuerzas de seguridad con el propósito de exterminar levantamientos regionales o nacionales, representados tanto en las guerrillas como en la sociedad civil. Las consecuencias de estos enfrentamientos se manifestaron no sólo en el gran número de asesinatos sino en las desapariciones forzadas, secuestros, torturas, violaciones de los derechos colectivos de comunidades autóctonas y etnocidios, así como graves violaciones de los derechos humanos y, por supuesto, en el alto índice de impunidad[62].

La realidad latinoamericana también influenció el pensamiento de Yoder. Como ya lo mencionamos, durante su estadía en el Cono Sur, entre 1970 y 1971, Yoder estuvo vinculado a la enseñanza teológica[63]. Era una época caracterizada, por un lado, por las dictaduras y las revoluciones armadas y, por otro lado, por los cambios que trajo a la Iglesia Católica el Concilio Vaticano II y la teología de la liberación. Allí, en el Cono Sur, Yoder tuvo la oportunidad de interactuar directa e indirectamente con algunos de los principales exponentes de la teología de la liberación. Y, dadas las bondades que representaba esta teología, Yoder fue capaz de reconocer que el espíritu anabautista no sólo estaba en su tradición sino en otras. Tal es así que él reconoció a las Comunidades Eclesiales de Base en América Latina como comunidades de "vida, oración, adoración, moral, solidaridad, entrenamiento y reconocimiento de líderes, y crecimiento de consciencia social"[64].

De este vistazo rápido de los contextos norteamericano, europeo y latinoamericano, se deducen algunas herramientas usadas por Yoder en su análisis de la realidad. La principal de

---

[61] Para ampliar este tema consúltese Hans Werner, "¿Un siglo de violencia? Apuntes de un historiador" en Klaus Bodemer, Sabine Kurtenbach y Klaus Meschkat, *Violencia y regulación de conflictos en América Latina*. Caracas: Nueva Sociedad, 2001, pp. 15-23 y Cecilia Menjívar and Néstor Rodríguez, eds., *When States Kill. Latin America, the U.S., and Technologies of Terror*. Austin, Tx.: University of Texas, 2005.

[62] Tal como lo consigna la Comisión para la Defensa de los Derechos Humanos de Centroamérica-CODEHUCA en *La impunidad y sus efectos*. San José: CODEHUCA, 1995.

[63] Haciendo memoria de sus experiencias como profesor en Argentina Yoder menciona el argumento de uno de sus estudiantes en cuanto a que la violencia puede liberar. Esta es una expresión de la influencia que ya tenía la teología de la liberación y la manera cómo Yoder comenzaba a ser cuestionado con el tema del cambio por medios no violentos. Consúltese John Howard Yoder, *The War of the Lamb. The Ethics of Nonviolence and Peacemaking.* Glen Harold Stassen, Mark Thiessen Nation and Matt Hamsher, eds. Grand Rapids: Mi.: Brazos, 2009, p. 155.

[64] Citado por Carter, op. cit., 2001, p. 58.

ellas es la inserción de Yoder en cada contexto, desde su juventud, la cual le permitió acercarse a la realidad y entrar en diálogo con los problemas ético-sociales que retaban no sólo a la iglesia sino al resto de la sociedad. Su inserción en Europa con el trabajo del MCC a través de los programas de alivio, le permitió estar en contacto con víctimas de la guerra que habían perdido sus familiares y amigos, así como entender el poder devastador de la guerra y los desafíos para la iglesia y su relación con el Estado. Y su experiencia en América Latina, en especial en el Cono Sur, le ayudó a entender la realidad de las dictaduras y la represión.

Yoder, por supuesto, echó mano de las herramientas teológicas para acercarse a la realidad. Los escritos de los más famosos teólogos y etólogos de entonces, como reacciones y propuestas a la realidad en el contexto respectivo, tales como los de Karl Barth, Reinhold Niebuhr o Gustavo Gutiérrez, entre otros, fueron herramientas valiosas en las manos de Yoder no sólo para analizar la realidad sino para discernir la tarea que la iglesia tenía frente a cada contexto. En el análisis de cada escrito Yoder no sólo podía ser crítico, sino que valoraba lo que consideraba podría ser útil para la iglesia.

Igualmente, una herramienta de análisis de la realidad fue su disertación doctoral en la Universidad de Basilea sobre la disputa entre los anabautistas y reformadores en la Suiza del siglo XVI. Esta investigación le permitió a Yoder ir a la historia de sus antepasados y hacer un análisis comparativo entre su teología y la realidad de la iglesia, en especial la de su tradición, en el siglo XX.

También, en el análisis de la realidad Yoder fue dialógico. Por un lado, tuvo una perspectiva amplia de la realidad gracias a su involucramiento en diálogos ecuménicos. Un reflejo de esto es su participación en el CMI. Participar del diálogo con otras tradiciones hizo que el análisis de la realidad por parte de Yoder estuviera lleno de matices, desde conservadores a liberales. Por otro lado, la iglesia siempre fue referente en su análisis de la realidad, lo cual se refleja en sus escritos; él acostumbraba remitir a la iglesia sus preocupaciones acerca de la realidad que experimentaba en Europa a través de correspondencia con sus mentores en Estados Unidos. Sin embargo, lo que siempre estuvo presente frente a cualquier otra herramienta de análisis de la realidad fue su entendimiento de que la ética de Jesús es relevante no sólo para la iglesia sino para la sociedad, aunque aquella -la iglesia- tiene la responsabilidad moral de ser la primera en anunciarla y vivirla.

Además, en su análisis de la realidad, Yoder relacionó el contexto local con el contexto global. La conexión entre lo que ocurría en la sociedad europea con lo que pasaba en la

sociedad norteamericana se refleja en sus debates con Niebuhr. Esto mismo se aprecia en sus pocos escritos acerca de la teología de la liberación.

2.3 El realismo bíblico[65]

Para Yoder, el realismo bíblico es una posición intermedia entre, por un lado, el dogmatismo del escolasticismo protestante y el fundamentalismo y, por otro lado, el liberalismo y el humanismo[66]. Asimismo, para Yoder, el realismo bíblico busca entender el significado de los textos antiguos, pero sin menospreciar otras disciplinas críticas que ayuden en dicha tarea[67], y sin preocuparse por el escepticismo liberal o por el entendimiento acerca de la inspiración y la autoridad bíblica de parte del ala conservadora[68]. Yoder entendió que, en lugar de establecer la autoridad del texto antes que la lectura que se haga de él, el realismo bíblico hace lo contrario. De esta manera el realista lee e interpreta la Biblia y encuentra que ella dice algo con autoridad.

Para Yoder, el movimiento bíblico realista es importante no sólo por el estudio del texto en sí. Con el realismo bíblico, tanto la eclesiología como la escatología llegan a tener un significado nuevo y esencial para el desarrollo ecuménico y el pensamiento cristiano acerca de la esperanza. De ahí que Yoder ubica su obra *Jesús y la realidad política* como un trabajo tardío dentro del realismo bíblico en el campo de la ética y que le ayuda a confrontar presupuestos inapropiados con respecto a la ética de Jesús, la cual Yoder considera pertinente para nuestros días[69].

Hemos descrito a grandes rasgos cómo entiende Yoder el realismo bíblico. Ahora es necesario indicar algunas diferencias con sus contemporáneos, especialmente Minear[70]. Yoder

---

[65] El realismo bíblico fue un movimiento postliberal en estudios bíblicos, especialmente durante la década de 1950. Quienes hacían uso de esta aproximación creían que podían ir al "Jesús real". Sus principales exponentes fueron Paul Minear, Otto Piper, Markus Barth, Hendrik Kraemer, George Eldon Ladd y Karl Barth, su inspirador. A los anteriores nombres se suman los del galés W.D. Davies y el suizo americano Marcus Barth, los alemanes Tobías Beck, Adolf Schlatter, Oscar Cullman (en Nuevo Testamento) y Walter Eichrodt y Gerhard von Rad (en Antiguo Testamento), los americanos Floyd Filson (en Nuevo Testamento) y Ernest Wright, Jon Bright y John Bowman (en Antiguo Testamento). Véase John Howard Yoder, *To Hear the Word*. Eugene, Or.: Wipf and Stock, 2001, p. xvi.
[66] *Ibid*., p. 74.
[67] *Ibid*., p. 61.
[68] *Ibid*., pp. 158,159.
[69] John Howard Yoder, *Jesús y la realidad política*. Buenos Aires: Certeza, 1985, pp. 11-12.
[70] Las afirmaciones básicas de Paul Minear sobre lo que es el realismo bíblico se resumen así: 1) la novedad de la perspectiva bíblica; 2) la unidad de esta perspectiva a través del periodo bíblico; 3) la futilidad de tratar de entender cualquier segmento de pensamiento separado de su contexto escondido; 4) el poder germinal y la relevancia universal que emerge siempre que ese contexto es descubierto y apropiado; 5) el valor insospechado de los patrones más objetables de pensamiento en la localización de

presta atención a qué es la realidad. Para Yoder es importante preguntar al texto "desde qué perspectiva sus palabras fueron habladas o escritas". Así, dice Yoder, a través de un proceso analítico podemos encontrar la realidad[71], la cual se relaciona con la historia de la salvación. Esto quiere decir que Dios no sólo ha intervenido en la historia en general a través de sus profetas y de su Hijo sino también "dentro de una historia particular a través de una tribu semítica, en una parte específica del medio oriente, en un momento particular"[72]. El tomar con seriedad la realidad de este mundo y su historia como el escenario donde Dios actúa, hace que para Yoder el realismo bíblico tenga una visión "antiplatónica, antiescolástica, y anti-ilustración"[73]. Esto es diferente de las lecturas anteriores al realismo bíblico, las cuales no tuvieron en cuenta que las lecturas dependen de la cultura y que la lectura se nutre con la conciencia autocrítica[74].

Para Yoder "realismo" es una palabra con varios significados. Por un lado, es un significado lleno de contenido teológico; los eventos centrales de los relatos bíblicos fueron reales en la experiencia de las comunidades. Por otro lado, es un significado formal; debemos pensar como los autores del texto lo hicieron en su propio modelo cultural y no como extranjeros. El reto consiste entonces, de acuerdo a Yoder, en que nuestra deliberación teológica reproduzca el significado de la Palabra de Dios[75].

Yoder resume su pensamiento con respecto al realismo bíblico en cuatro puntos: 1) las dimensiones sociales y personales son intrínsecas a la obra de Dios y no solamente correctivos o complementos; 2) el realismo toma seriamente en cuenta la factibilidad del mal; 3) debemos considerar los hechos y los eventos más que las palabras y las frases. Aún el lenguaje simbólico de los textos alude a una realidad con personas y eventos en relación; 4) el propósito del texto es testificar. Entonces hay que leer el texto teniendo en cuenta el propósito para el que fue escrito[76].

2.4 Jesús y la realidad política

Yoder clasifica su obra *Jesús y la realidad política* como "un ejercicio de hermenéutica fundamental, que trata de aplicar en la vida de la comunidad cristiana la comprensión de una

---

dimensiones distintivas. Véase John Howard Yoder, *To Hear the Word*, Second edition. Eugene, Or.: Cascade Books, 2010, p. 161.

[71] *Ibid*., pp. 162,163.

[72] *Ibid*., pp. 166,167.

[73] Ibid., p. 194.

[74] *Ibid*. p. 194.

[75] *Ibid*., pp. 167.

[76] *Ibid*., pp. 171-173.

cosmovisión bíblica diferente, conocida ahora como realismo bíblico"[77]. Este realismo bíblico dio importancia y un nuevo significado a la eclesiología y la escatología. Por su parte, Samuel Escobar, en el prólogo a la edición castellana, considera pertinente el mensaje pacifista del escrito para el contexto de violencia en América Latina y como una alternativa a otras teologías, especialmente a la teología de la liberación[78]. A continuación realizamos una reseña de esta obra, con el fin de brindar al lector un marco de referencia para entender su propósito y contenido, así como el esquema del análisis que desarrollaremos más adelante.

En el **capítulo uno**, "La posibilidad de una ética mesiánica", Yoder plantea la tesis que a través del estudio del Nuevo Testamento se puede demostrar que Jesús es un modelo de acción política radical, que es pertinente para las cuestiones sociales contemporáneas que tienen que ver con el poder y la revolución y que hay una relación entre exégesis bíblica y ética social contemporánea. Sin embargo, Yoder reconoce que hay una distancia entre el pasado -la exégesis- y el presente -teología contemporánea- que debe ser cubierta por la hermenéutica, pero con implicaciones éticas.

Yoder identifica las diferentes corrientes éticas de su época. La primera de ellas menciona seis razones para decir que Jesús no es normativo[79]. La segunda corriente ética se deriva de la anterior y propone tender un puente desde la teología a la ética, de lo existencial a lo institucional. Teniendo como base lo que antecede, la tercera corriente busca guiarse por el sentido natural de las cosas, es decir, que es por medio de las realidades que nos rodean que discernimos el bien. Esta última posición considera que Pablo corrigió al neojudaísmo y al catolicismo primitivo, los que estimaban que Jesús no estaba interesado en la ética social. Es por esto que Pablo pone énfasis en la gracia más que en las obras, alineándose de esta manera al orden natural en los respectivos contextos. Dada esta situación, Yoder desea sopesar las anteriores cuestiones hermenéuticas con respecto al concepto de revelación y encarnación en Jesús.

---

[77] Yoder, *op. cit*., 1985, p. 11

[78] *Ibid.,* pp. 14-15.

[79] Las razones que expone esta corriente son: 1) la ética de Jesús fue para un momento determinado de la historia donde había una gran expectativa escatológica, 2) su ética es para una sociedad rural y aldeana, para el modelo de relaciones cercanas –cara a cara-, 3) es una ética para un mundo donde Jesús y sus seguidores no tenían ningún control ni responsabilidad social, 4) es una ética que no se ocupó de cuestiones históricas ni sociales sino espirituales, 5) es una ética por encima de las demás que muestra la voluntad del único Dios, 6) es una ética dogmática al afirmar que "Jesús vino para dar su vida por los pecados de todos los hombres [humanidad]"(21), sin importar cómo vivió o qué lo llevó a la muerte. Véase *Ibid*., pp. 19-21.

El método que Yoder propone para leer el Nuevo Testamento tiene en cuenta la pregunta "¿hay aquí una ética social?"[80]. A través de la investigación en el Nuevo Testamento y, de manera especial, en el evangelio de Lucas, observando los paralelos y contrastes con otros evangelios, Yoder pretende delinear una comprensión de Jesús que sea significativa para la ética social contemporánea. Su estudio no tiene que ver con la distancia entre el texto canónico y el Jesús histórico, sino más bien con el puente desde el canon al presente. Para ello tendrá más en cuenta los eventos que las enseñanzas, los rasgos generales que lo esencial. Él reconoce que su trabajo consiste más en "sondeos que [en] una investigación profunda"[81].

En el **capítulo dos**, "La venida del reino", Yoder lee varios textos del evangelio de Lucas sobre eventos en la vida de Jesús. Su propósito es demostrar que el Jesús histórico siguió la opción política de la no violencia, con sus respectivas implicaciones éticas tales como la del camino de la cruz y la creación de una nueva comunidad caracterizada por un estilo de vida radicalmente nuevo. Yoder lee los textos de la siguiente manera: el relato de "la anunciación" (1:46ss, 68ss; cf.3:7ss), relacionado con los hechos políticos que caracterizaron el ministerio de Juan el Bautista, reafirma que el mesías prometido sería un agente de cambio social; el relato de "la comisión y la tentación" (3:21-4:14) enfatiza la figura del Hijo de Dios como rey, en sentido político (de esta manera las tentaciones tienen que ver con los poderes económico, socio-político y religioso); "la plataforma" (4:14ss) relaciona la proclamación pública con una acción política que tiene su base en el año aceptable del Señor de Is. 61 y el año de jubileo de Lv. 25, con implicaciones sociales de un nuevo "régimen" bajo la persona de Jesús, el cual es investido del Espíritu; "la reafirmación de la plataforma" (6:12ss) produce dos reacciones éticas: por un lado, imitar el amor infinito de Dios hacia sus hijos rebeldes y, por otro lado, ser diferente del comportamiento de los otros, el cual se basa en la ley natural dentro del marco de conflictos personales y económicos; el relato de "el pan en el desierto" (9:1-22), donde la distribución del pan llevó a la multitud a aclamar a Jesús como el nuevo Moisés, el rey benefactor, presenta el camino de la cruz de Jesús como la alternativa política tanto a la insurrección como al quietismo; "el costo del discipulado" (12:49-13:9; 14:25-36) se expresa en las relaciones sociales y las opciones políticas de la comunidad de discípulos cuyo impacto social la lleva a la cruz; "la epifanía en el templo" (19:36-46) es una toma simbólica por parte de quien reclamaba allí su jurisdicción y no una acción contraria al orden que hubiera podido terminar en acciones contra Jesús; la siguiente sección (19:47-22:2) refleja la confrontación entre los dos sistemas sociales -César y Dios- y el rechazo que Jesús hace del *status quo*; "la

[80] *Ibid*., p. 24.
[81] *Ibid*., p. 25.

última renuncia" (22:24-53) es la renuncia a la violencia, la renuncia a tomar el reino, simbolizada como copa, en medio de las acusaciones de la insurrección armada; "la ejecución y exaltación" (23-24) demuestra que a pesar de que el proyecto de Jesús era un proyecto no violento, representaba una amenaza socio-política-económica para el imperio romano. Los otros textos de Lucas reafirmarían la tesis planteada al inicio de su obra, dice Yoder.

En el **capítulo tres**, "las consecuencias del jubileo", Yoder se propone demostrar que lo que Jesús proclamaba era la inauguración del año de jubileo, que incluía cuatro aspectos: 1) el año de reposo, basado en Lv. 25:20-21; 2) la remisión de deudas y 3) la liberación de esclavos -ratificadas por Jesús en la oración del Padre Nuestro (Mt. 6:14s) así como en las parábolas del siervo malvado y del mayordomo infiel- es tema central en las enseñanzas de Jesús; y 4) la redistribución del capital. Las cuatro consecuencias muestran el radicalismo de Jesús, concluye Yoder.

En el **capítulo cuatro**, "Dios peleará por nosotros", Yoder se propone demostrar con argumentos bíblicos que el pueblo no tuvo necesidad de actuar porque Dios intervino en las luchas de ellos. Yoder toma como ilustraciones de la intervención de Dios textos acerca del evento del éxodo (Ex.14:13-14) y de la monarquía (2 Cr. 14:11; 2 Cr. 16; 2 Cr. 20:17) argumentando que las guerras son el resultado de la falta de confianza en Yahvé, especialmente de los reyes de Israel. En contaste con lo anterior Yoder presenta ejemplos de la confianza del pueblo en Dios (2 Cr. 20:17; 20:29; 32:7,8; 2 Re. 18s) demostrando que no siempre la participación de Israel fue violenta. Luego presenta ejemplos de la época del exilio (Esd. 8:21s) para demostrar que la confianza en Dios era una alternativa al uso de los recursos militares propios del pueblo de Israel. En otras palabras, Dios cuidaría de su pueblo (Dt. 28:7; 1 S. 2:9; Zac. 4:6). Esas liberaciones milagrosas relatadas en el Antiguo Testamento son, para Yoder, paradigmas de la acción salvadora-liberadora de Dios a favor de su pueblo. Sin embargo, Yoder aclara que "los actos poderosos de Dios en la historia de Israel no habían constituido el fin de la historia ni habían estado afuera de los eventos humanos"[82].

En el **capítulo cinco**, "La posibilidad de la resistencia no violenta", Yoder argumenta que, para los judíos en la época de Jesús, la resistencia no violenta exitosa no era del todo desconocida. Yoder se basa en relatos del historiador Flavio Josefo. En uno de ellos se relata cómo las multitudes lograron que Pilato quitara las imágenes del César que habían sido puestas a escondidas del pueblo, como una respuesta colectiva espontánea. Sin embargo, en

[82] *Ibid*., p. 67.

otra oportunidad la reacción de Pilato fue violenta ante los reclamos contra la confiscación del tesoro consagrado del templo para construir un acueducto. Y en otra, el pueblo siguió el estilo de una campaña gandhiana cuando Gayo Calígula demandó adoración formal de sí mismo colocando una de sus estatuas en el templo de Jerusalén. En esa oportunidad el pueblo hizo una huelga general dejando los campos sin cosechar. En conclusión, la no violencia fue exitosa dos veces en una década. Esto, no obstante, dice Yoder, no probaría que si Jesús hubiera convocado a este tipo de manifestaciones hubiera sido seguido por la gente. El pueblo mismo tuvo una resistencia no violenta, pero sin ningún compromiso ético que excluyera todo tipo de violencia. Ésta, según Yoder, era una opción política de Jesús también, pero no así retirarse al desierto.

El **capítulo seis**, "Balance de comprobación", ratifica que la gran preocupación de Yoder, desde el inicio de su obra, es presentar una apología de la "no resistencia". En este capítulo, que es una introducción a lo que explicará en los siguientes, Yoder conecta el tema de la cruz del discípulo (Lc. 14) con las epístolas (2 Co. 4:10s; Col. 1:24; Fil. 2:1-9; Ef. 5:25; 1 Pe; Heb. 12, 1 Jn. 3). Para Yoder, en las epístolas hay una ausencia del concepto de imitación de Cristo al estilo moral o pastoral. Más bien, lo que se puede ver, de acuerdo a Yoder, es una invitación a ser imitadores de Cristo en el ejemplo de la cruz, es decir, en su inconformismo social y las consecuencias que ello acarrea, como representantes de un nuevo orden que está por venir. Yoder afirma que la única tentación que el hombre Jesús enfrentó y rechazó fue la de ejercer la responsabilidad social a través de una revolución justificada usando métodos violentos, asumir una postura quietista, asumir responsabilidad dentro del orden establecido o encabezar una cruzada. De esta manera, aunque Jesús no sea normativo para muchos hoy, esto no quiere decir que no haya sido consecuente o que la iglesia primitiva no haya seguido su ética política como algo normativo para sus vidas, concluye Yoder.

La afirmación anterior se verifica en el seguimiento al desarrollo de la doctrina cristiana. De esta manera, para Yoder, la preexistencia y preeminencia cósmica del Verbo Hijo divino (Jn. 1:1-4; Col. 1:15ss; He. 1:2ss) significa "afirmar la exclusividad de la revelación que atribuían a Jesús"[83]; la encarnación significa dar una definición nueva y reorientadora en Jesús de lo que es ser hombre (humano). Y la "Trinidad" significa "afirmar que la manera más adecuada y correcta de conocerlo [a Dios] es a través de Jesús"[84].

---

[83] *Ibid*., p. 76.
[84] *Ibid*., p. 76.

Yoder identifica otras interpretaciones que conceden autoridad a Jesús pero que lo divorcian de nuestra humanidad[85], destacando la que formula la pregunta ¿hay una diferencia entre lo histórico y el Jesús de la historia? Este interrogante, de acuerdo a Yoder, puede ser resuelto desde el evangelio de Lucas, porque en dicho material es donde coincide lo que realmente sucedió y lo que se relató. De esta manera, Yoder propone que las implicaciones de lo que la iglesia formuló de Jesús como verdadero Dios y verdadero hombre (humano) tienen relevancia para nuestros problemas sociales.

Con base en tales planteamientos, Yoder se propone dialogar con cinco lineamientos de la tradición sistemática para reformular nuestra responsabilidad social a partir de la confesión de Jesús como Mesías y Señor[86]. Concluye que la resurrección nos prohíbe escoger porque a la luz de la resurrección el ágape crucificado no es locura sino sabiduría y poder de Dios (1 Co. 1:22-25).

En el **capítulo siete**, "El discípulo de Cristo y el camino de Jesús", Yoder considera que, a pesar de que los argumentos expuestos en los evangelios demuestran que Jesús fue coherente entre sus palabras y su acción socio-política, es necesario examinar lo que el cristianismo primitivo dijo sobre lo que Jesús anunció. Es por esto que, en este capítulo, Yoder analiza la ética apostólica y su relación con el Jesús de los evangelios. Para tal fin Yoder elabora una matriz teniendo en cuenta tres categorías: 1) "el discípulo/participante y el amor de Dios", 2) "el discípulo/participante y la vida de Cristo", y 3) "el discípulo/participante y la muerte de Cristo". La conclusión de Yoder es que las epístolas repiten los puntos centrales de las narraciones del evangelio de Marcos "tome su cruz y sígame" (8:34) y "pero no será así entre vosotros" (10:42) y que los apóstoles "recordaban y enseñaban al menos un conjunto básico de hechos concretos del ministerio terrenal de su Señor"[87].

---

[85] Las otras formas son: a) Jesús tenía que morir por razones no vinculadas a su humanidad en el contexto social; b) la preocupación acerca del Jesús cósmico llevó a la aceptación de la naturaleza y estructuras de este mundo, por parte de Dios; c) apelar a la norma de la Trinidad diciendo que necesitamos una ética del Padre, en cuyo nombre las estructuras deben ser afirmadas, y que es completada o corregida a partir de la perspectiva del Espíritu Santo, pero alejadas de la ética del Hijo. Véase *Ibid.,* pp. 76-78.

[86] Estos lineamientos son: 1) entre el Jesús del dogma y el Jesús de la historia, nos corresponde elegir a este último pero en su contexto humano, 2) entre el profeta y la institución, nos corresponde elegir la institución del jubileo, 3) entre el reino catastrófico y el reino interior, debemos elegir un reino de orden social, donde tiene sentido que la historia continúe, 4) entre lo político y lo monástico, debemos elegir responsabilidad frente a la opción política de la cruz, 5) entre lo individual y lo social, debemos elegir la comunidad restauradora. Véase *Ibid*., pp. 79-84.

[87] *Ibid*., p. 96.

Yoder es consciente de las diferentes definiciones de la cruz tales como aquellas relacionadas con desgracias en la vida o enfermedades, o con la experiencia del interior del yo, la renuncia al orgullo y la voluntad propia, o la imitación de aspectos exteriores de la vida de Jesús separados de su compromiso socio-político. Ante estas definiciones, Yoder enfoca en la imitación de Jesús concretamente en el significado de la cruz, en relación con el enemigo y con el poder. Para Yoder es ahí donde estamos obligados a imitar a Jesús.

En el **capítulo ocho**, "Cristo y el poder", Yoder considera la relevancia de la ética social de Jesús, tomando como punto de partida el tema del poder y las estructuras. Sostiene que la respuesta al llamado de Jesús no debe consistir solamente en una respuesta individual sino también en relación a las estructuras de la sociedad. De esta manera, Yoder hace uso de ilustraciones de la sociología, la psicología y el lenguaje para explicar el concepto de estructura, y en su exégesis bíblica sobre los textos paulinos sobre los poderes y las estructuras sigue a Berkhof, para quien los poderes, 1) fueron creados por Dios con el propósito de dar orden (Col. 1:15-17); 2), se han rebelado y han caído y tratan de separarnos del amor de Dios (Ro. 8:38); 3) tratan de gobernar nuestras vidas (Ef.2:2) y someternos a sus reglas (Col. 2:20) manteniéndonos bajo su dominio (Gá. 4:3); y 4) a pesar de estar caídos, esos poderes no escapan de la soberanía providencial de Dios. Tales poderes se encuentran en los valores y las estructuras religiosas, intelectuales y políticas.

Siguiendo con su argumento, Yoder afirma, junto con Berkhof, que la obra de Cristo en la cruz es lo que quebrantó la soberanía de los poderes ya que Jesús "no estimó el ser igual a Dios como cosa a que aferrarse" (Fil. 2:6), pero su muerte es la que da la victoria (Fil. 2:9-11; Col. 2:13-15). Por lo tanto, si la iglesia es seguidora de Cristo entonces ella es símbolo del quebrantamiento de los poderes, siempre que su testimonio demuestre que es posible vivir liberado de ellos. Pero, tal como lo menciona Berkhof, la iglesia tiene los recursos para hacerle frente a los poderes de manera defensiva y no ofensiva (Ef. 6:10-18); la iglesia ha comenzando a liberarse del dominio de los poderes, no atacándolos sino no dejándose seducir por ellos. Yoder aclara que no debe interpretarse que todas las estructuras del mundo son impuras, o que no tienen valor, sino que el cristiano y la iglesia deben discernir cuándo deben rechazar ciertas funciones en determinadas circunstancias.

En el **capítulo nueve**, "Subordinación revolucionaria", Yoder argumenta que la ética de la iglesia primitiva siguió la ética de Jesús. Esta posición es diferente de aquella que se expresa en favor de una enseñanza ética judía y griega venida del estoicismo, que se basa en las *Haustafeln* y ve tal ética reflejada en pasajes tales como Col. 3:18-4:1; Ef. 5:21-6:9; 1 P. 2:13-

3:7. Yoder postula que la "subordinación revolucionaria" con una promesa escatológica es central en las *Haustafeln* y que ésta fue la enseñanza original de los apóstoles en la iglesia primitiva. Por lo tanto, concluye Yoder, la confesión de Cristo como Señor también debió impactar la proclamación hecha por la iglesia.

Este patrón de subordinación revolucionaria, que también se encuentra en 1 Co. 11:2ss, demuestra que, por un lado, hay un impacto liberador del evangelio, pero, por otro lado, hay una aceptación del orden social establecido. Además, invita a la persona a permanecer en el estado en que se encuentre sin lamentarse, tal como lo registra 1 Co. 7. Sin embargo, el patrón de subordinación mutua no se sigue en el campo político, tal como se ve en 1 P. 2, 1 Ti. 2 y Ro. 13, donde hay un orden jerárquico.

La subordinación revolucionaria, según Yoder, era la manera de imitación de Cristo, quien "asumió libremente la esclavitud de la historia en nuestro lugar" porque "los poderes esclavizantes o alienantes de este mundo ya han sido quebrantados"[88]. Se actúa así porque un nuevo mundo se ha inaugurado. El modelo, entonces, es la transformación creativa, sin resentimiento, abandonando cualquier actitud dominadora, coexistiendo de esta manera el orden antiguo y el nuevo.

En conclusión, para Yoder la ética de la primera iglesia en su calidad de sierva fue la ética que transmitió Jesús, tal como lo demuestran las *Haustafeln*; es por esto que, "la iglesia puede vivir dentro de las estructuras de la sociedad la novedad de la vida del reino"[89]. Pero, es claro para Yoder, que el argumento propuesto acá es para explicar que el Nuevo Testamento ofrecía una guía específica para su propia época, el cual confirma y aplica la ética mesiánica de Jesús.

En el **capítulo diez**, "Que toda alma esté sujeta: Romanos 13 y la autoridad del Estado", Yoder argumenta contra las interpretaciones de Romanos 13 que ven al gobierno como una institución divina, al gobernante con autoridad para usar la espada y al cristiano con el deber de obedecer al Estado. De acuerdo a estas interpretaciones, según Yoder, el cristiano recibe una responsabilidad moral para apoyar y participar en las muertes legales del Estado, aunque vaya en contra de las enseñanzas y ejemplo de Jesús.

---

[88] *Ibid.*, p. 136.
[89] *Ibid.*, p. 137.

El primer argumento de Yoder es que “el Nuevo Testamento habla de muchas maneras acerca del problema del Estado; Romanos 13 no es el centro de esta enseñanza”[90]. El segundo consiste en que “en la estructura de la epístola, los capítulos 12 y 13 forman una unidad literaria. Por lo tanto, el texto de [Romanos] 13:1-7 no puede [debe] ser entendido aisladamente”[91]. En el tercer argumento, Yoder afirma que “la subordinación a la que se nos llama reconoce cualquier poder existente, acepta cualquier estructura de soberanía que sustente el poder. El texto no afirma, como lo hace la tradición, un acto divino de institución u ordenación de un gobierno en particular”[92]. El cuarto es que “las instrucciones a los romanos eran que se mantuvieran sujetos a un gobierno en cuya administración no tenían voz alguna. El texto no puede querer significar que los cristianos están llamados a cumplir con el servicio militar o policial”[93]. En el quinto, Yoder explica que “la función de llevar la espada, a la cual los cristianos deben sujetarse, es la función judicial y policial; no se refiere a la pena de muerte ni a la guerra”[94]. Y el sexto argumento de Yoder es que “el cristiano que acepta la sujeción al gobierno retiene su independencia moral y su juicio. La autoridad del gobierno no se justifica por sí misma. Cualquier gobierno existente es ordenado por Dios; pero el texto no dice que cualquier cosa que el gobierno haga o pida de sus ciudadanos es buena”[95].

En el **capítulo once**, “La justificación por gracia por medio de la fe”, Yoder se dedica a explicar el significado de la justificación por la gracia para argumentar en contra de representantes del protestantismo clásico que insisten en ver la ética de Pablo como un vestigio del *ethos* de Jesús. Para tal fin, tal como el protestantismo clásico, Yoder insiste en reconocer la autoridad de la Biblia aun en los textos con los que no se está de acuerdo.

Yoder argumenta en contra del pensamiento clásico sobre lo que significa la justificación, esto es, la necesidad de un sacrificio para lograr el perdón de los pecados sin correlación a la obediencia a la ley. Este entendimiento, según Yoder, lleva a una separación entre la piedad individual y la salvación por las obras humanas. Yoder explica que la doctrina de la justificación la usó Pablo para combatir la herejía de aquellos judíos cristianos que no reconocían que en el Mesías el pacto de Dios se había abierto para incluir a los gentiles. De

[90] *Ibid*., p. 140.
[91] *Ibid*., p. 141.
[92] *Ibid*., p. 143.
[93] *Ibid*., p. 146.
[94] *Ibid*., p. 147.
[95] *Ibid*., p. 148.

acuerdo a Yoder, ése fue el pecado de Pablo, mientras que su conversión consistió en ser “el portador privilegiado de la causa a favor de los gentiles”[96].

Yoder analiza el significado de justificación en varios textos de las epístolas. En este sentido, en Efesios 3 significa la constitución de una nueva comunidad, por la obra de Cristo, conformada por dos tipos de personas: las que estaban bajo la ley y las que no. Por eso, para Pablo la razón para establecer iglesias consistía en extender el significado de la cruz y la resurrección de Jesús. En Gálatas 2:14ss significa hacer la paz como un evento social, que “cristianos judíos y gentiles deben vivir juntos, aceptándose mutuamente en una comunidad”[97]. En 2 Co. 5:17 significa una “nueva creación”, “un nuevo mundo total”[98]. Y en Romanos significa “poner las cosas en orden”[99]. De acuerdo a tal interpretación reconciliación y justificación están relacionadas entre sí y, de hecho, con la no violencia de Jesús, la cual prohíbe quitarle la vida al otro, afirma Yoder.

En el **último capítulo** Yoder se propone traer a colación otros autores del Nuevo Testamento, especialmente el escritor de Apocalipsis, para demostrar la relación entre obediencia y rechazo al intento de manipular la historia. Para Yoder, seguir una ética que busque manipular la historia implica por lo menos tres cosas: 1) que la relación causa efecto es visible, 2) que estamos adecuadamente informados y capacitados para fijar la meta a seguir, y 3) que hay que avanzar con efectividad hacia dichas metas. Por eso, para Yoder la pregunta clave es acerca del significado de la historia y el lugar de la decisión cristiana dentro de ese significado.

Para responder a la pregunta sobre el significado de la historia Yoder acude a textos litúrgicos, especialmente los de Apocalipsis 4 y 5, concluyendo que, según estos textos, lo que determina el significado de la historia es la cruz y no la espada, el sufrimiento y no la fuerza pública, la paciencia y no la efectividad. Es decir, el significado de la historia no se debe “a la relación causa efecto sino a la relación cruz y resurrección”[100]. Así se puede ver en los ejemplos de Jesús, del apóstol Pablo y del mismo Juan de Patmos.

Igualmente, para Yoder el himno de Filipenses 2, así como 1 Pedro 2, reafirma esta visión entendiendo que la victoria de Jesús consistió en que “renunció al señorío”, “abandonó

---

[96] *Ibid*., p. 157-158.
[97] *Ibid*., p. 160.
[98] *Ibid*., p. 162.
[99] *Ibid*., p. 163.
[100] *Ibid*., p. 170.

todo compromiso por lograr que la historia se encaminara por la senda correcta"[101]. Pero el ejemplo de Cristo, aclara Yoder, es diferente de aquel pacifismo que usa la no violencia para imponer su voluntad sobre otros. De esta manera, el Cristo que debe ser proclamado por sus discípulos es el que renuncia a manipular la historia y a violar la dignidad de otros. Ese es el Señor.

Dado que las interpretaciones sobre las bondades de la guerra tienen su origen en el cristianismo, Yoder considera importante que un "testimonio cristiano pacifista debe ser teológico y, sobre todo, dirigido a la iglesia"[102]. La iglesia necesita liberarse de aquella pretensión, surgida en el constantinismo, de querer ser guardiana de la historia y de manejar el mundo. Si la iglesia se libera de esta pretensión, dice Yoder, entonces puede sugerir a otros cómo servir a la sociedad.

Conclusión

En este capítulo, que sirve como apertura a la segunda parte de esta investigación, hemos acudido a John Howard Yoder como la fuente de la cual beberemos para dar respuesta a la pregunta sobre cómo renovar la hermenéutica anabautista latinoamericana. Hemos investigado las experiencias de vida y el contexto que experimentó Yoder para entender cómo estos factores condicionaron su lectura de manera consciente o inconsciente.

Nuestro propósito en este capítulo consistió, inicialmente, en investigar los aspectos biográficos de Yoder que fueron pertinentes en relación a su lectura y actualización de los textos bíblicos. Seguidamente, para entender cómo percibió la realidad social y qué herramientas de análisis usó Yoder en su lectura de los textos bíblicos, investigamos sus principales experiencias en los contextos norteamericano, europeo y latinoamericano en las décadas del 50 al 70. Luego investigamos lo que fue el realismo bíblico, cómo lo concibió Yoder y la importancia que tuvo en su hermenéutica y las diferencias con otros que seguían ese método. En la parte final reseñamos la obra *Jesús y la realidad política* con el propósito de tener un panorama articulado del pensamiento del teólogo menonita y para ayudar a ubicar al lector de esta investigación en el análisis que realizaremos en los capítulos tres y cuatro.

Llama la atención que la realidad social y política que experimentó Yoder en los contextos norteamericano, europeo y latinoamericano no es muy diferente de lo que experimentamos hoy. Guerras, violencia, convulsiones políticas y sociales, y dictaduras, entre

---

[101] *Ibid*., p. 173.
[102] *Ibid*., p. 178.

otros flagelos, afectan la economía de los pueblos, generan desapariciones, asesinatos, mutilaciones, traumas, desplazamientos humanos forzados, refugiados y sociedades divididas, ente otras consecuencias. Asimismo, las preocupaciones de Yoder en cuanto al testimonio de la iglesia frente a la guerra y la violencia ejercida por el Estado siguen siendo las mismas de quienes tratamos de seguir el evangelio transformador no violento de Jesús. En este sentido las corrientes evangelicales y fundamentalistas que influenciaron a las iglesias en tiempos de Yoder, continúan influenciándolas hoy, y al igual que en las décadas de los 50 al 70 ellas unen el altar de la religión cristiana con el trono del poder político diluyendo su testimonio frente al Estado. Por tal motivo la hermenéutica de Yoder se vislumbra como pertinente y relevante para la formulación de una nueva hermenéutica anabautista latinoamericana.

El contenido de este primer capítulo sugiere que Yoder no sólo va a leer los textos bíblicos con “los lentes antiguos”, haciendo uso de los métodos exegéticos conocidos entonces, tal como el método histórico-crítico, sino que, cuando se aproxima a ellos, también conoce sus “lentes propios”, esto es, los factores que han contribuido a determinar consciente o inconscientemente su perspectiva en el proceso hermenéutico. Así, ya comienza a percibirse la realidad vivida por Yoder como el punto de partida en su lectura, lo cual hace parte de su circularidad hermenéutica que se presenta en el quinto capítulo. Es decir que Yoder, como cualquier lector, no es neutral, ni atemporal, ni ahistórico al momento de leer los textos. Al contrario, él ubica en su tiempo, su historia, sus tradiciones de lectura bíblica y su fe. Tal como se demostrará en los dos capítulos siguientes donde analizaremos la lectura hermenéutica que llevó a cabo Yoder en su obra *Jesús y la realidad política*.

CAPÍTULO 3

ANÁLISIS DE LOS ASPECTOS HERMENÉUTICOS Y EXEGÉTICOS DE LA LECTURA DE YODER

Introducción

En el segundo capítulo iniciamos nuestra aproximación a John Howard Yoder como la fuente de la cual beberemos, para encontrar una respuesta a cómo renovar la hermenéutica anabautista latinoamericana. Nuestro propósito consistió en investigar los aspectos biográficos de Yoder relativos a su lectura y actualización de los textos bíblicos. Llegamos a la conclusión de cuán importante fue para Yoder la realidad que vivió en diferentes contextos y el testimonio de la iglesia frente al Estado. Estos dos aspectos experimentados por Yoder, similares a lo que vivimos en América Latina, hacen presumir que su manera de leer los textos bíblicos en perspectiva hermenéutica, o su lectura hermenéutica[1], es pertinente y relevante para el anabautismo latinoamericano, lo cual esperamos demostrar en esta investigación.

Nuestro propósito en este tercer capítulo es analizar los aspectos hermenéuticos y exegéticos de la lectura que Yoder hizo de los textos bíblicos en su obra *Jesús y la realidad política.* La razón de esta opción es que mucho de la influencia de Yoder en círculos ecuménicos[2], incluyendo católicos, ha continuado a través de su obra *The Politics of Jesus*[3]. Además, la conciencia de la tradición anabautista versus la realidad, tal como la presenta Yoder, en su obra objeto de esta investigación, puede ser de gran ayuda para las nuevas generaciones de iglesias pacifistas, particularmente menonitas, quienes reconocen que deben ser más activas en la práctica de la justicia y no solamente en el discurso sobre la paz. De este

---

[1] Este pleonasmo es tomado de José Severino Croatto, *Hermenéutica bíblica. Para una teoría de la lectura como producción de sentido*. Buenos Aires: Lumen, 1994, p. 6,107. Véase del mismo autor, *Hermenéutica práctica. Los principios de la hermenéutica bíblica en ejemplos*. Quito: Centro Bíblico Verbo Divino, 2002, p. 25.

[2] Varios autores reconocen esta influencia. Consúltense, entre otros escritos, Stanley Hauerwas, "The Nonresistant Church: The Theological Ethics of John Howard Yoder" en *Vision and Virtue*. Notre Dame: Fides, 1974, pp. 197-221; Walter Wink, *The Powers that be*. New York: Doubleday, 1998, p. 204; Stephen Charles Mott, "'The politics of Jesus' and Our Responsibilities", *The Reformed Journal* 26, February 1976:7; Eduard Le Roy Long, Jr., *Survey of Recent Christian Ethics*. New York: Oxford University, 1982, p. 90; Jim Wallis, "Lives of Peacemaking" *Sojourners* 27, March-April 1998, p.8; David Weiss, "In Memory of John Yoder: Scholar, Professor, Friend," *The Observer*, January 27, 1998, p. 9.

[3] John Howard Yoder, *The Politics of Jesus: Vicit Agnus Noster*. Grand Rapids, Mi.: Eerdmans, 1994.

modo la lectura hermenéutica de Yoder refleja una tensión entre los principios de la hermenéutica de la tradición anabautista y la realidad en la que se aplica dicha hermenéutica.

Es necesario aclarar que en el presente trabajo no estamos interesados en la posición exegética en sí sino, más bien, en el campo hermenéutico. No pretendemos evaluar los resultados exegéticamente, pero sí esperamos demostrar la relación entre el resultado de la exégesis y la posición de Yoder en la hermenéutica subyacente a su cristología. Una razón para hacerlo es que no es justo mediar los escritos de Yoder -y no los escritos sobre Yoder- exegéticamente con lo que sabemos ahora, tal como él mismo lo da a entender en el prefacio a la segunda edición de su obra *The Politics of Jesus*:

> Yo nunca pretendí ser un experto profesional en Nuevo Testamento…Y estoy lejos de ser un experto especializado en ese campo hoy respecto a lo que yo era un cuarto de siglo atrás… el propósito original del libro no había sido ofrecer un compendio de estudios del Nuevo Testamento como un fin en sí mismo, sino seleccionar unas pocas muestras representativas pertinentes a la tesis general del libro, [las cuales] no pertenecen al campo de la exégesis sino de la metodología ética[4].

Es por esto que evaluaremos la lectura en perspectiva hermenéutica de John Howard Yoder, es decir, cómo hace exégesis, cómo lee -cómo interpreta- y cómo aplica. Este último aspecto -la aplicación- será presentado en el cuarto capítulo.

Por medio de este análisis demostraremos que la lectura bíblica de Yoder en perspectiva hermenéutica, con la cual él busca argumentar que la ética de la no violencia es fundamental en el Nuevo Testamento y que por lo tanto debe ser una política a seguir por los discípulos de Cristo como testimonio al mundo, es pertinente y relevante para América Latina. Es pertinente porque gran parte de la investigación de Yoder sobre los textos bíblicos, especialmente los que parecen más difíciles en relación a la no violencia, aún contribuye a un mayor conocimiento de ellos. Es relevante porque no sólo se dirigió al tiempo posterior a la Segunda Guerra Mundial y las revoluciones en el tercer mundo con sus consecuencias, sino que imaginó lo que acontecería en los años siguientes en los ámbitos social y político.

De esta forma, invita a la iglesia a que actualice o recontextualice sus propuestas en cuanto a la confrontación a los poderes, la práctica de la no violencia y la búsqueda de la reconciliación. En éste y el próximo capítulo queremos demostrar explícitamente lo antes dicho, es decir, cómo las experiencias de vida y la tradición anabautista de Yoder se encuentran en la manera como él lee los textos bíblicos, así como en la apropiación o aplicación que hace de los mismos a la vida y misión de la iglesia.

---

[4] John Howard Yoder, *Jesús y la realidad política*. Buenos Aires: Certeza, 1985, p. vii.

Igualmente, por medio de este análisis, demostraremos que en la obra de Yoder hubo un razonamiento análogo al círculo hermenéutico propuesto por Juan Luis Segundo y adoptado por la hermenéutica de la teología de la liberación, tema del capítulo 5. Sin embargo, en su círculo hermenéutico Yoder no hace uso de las categorías opresores-oprimidos, ricos-pobres, norte-sur, buenos-malos. En otras palabras, la hermenéutica de Yoder no surge de la necesidad de identificar un enemigo, como sí parecieran hacerlo quienes usan tales binomios. Más bien, él se aproxima a una especie de lectura intercultural. Es decir, se aproxima a la lectura que tiene en cuenta la variedad de textos, lecturas y lectores y lectoras[5] y, por ende, diversidad de contextos, especialmente el norteamericano, el europeo y el latinoamericano. Para el teólogo menonita, tener en cuenta el contexto cultural es importante para entender la ética de la no violencia de Jesús que se encuentra en el texto bíblico. De ahí que su lectura bíblica en cuanto a los temas de subordinación revolucionaria y la autoridad del Estado cause incomodidad o rechazo en contextos de opresión, porque no elimina las asimetrías y estructuras de poder que producen desigualdad.

Los resultados de este análisis demostrarán que, aunque la hermenéutica de Yoder no desconoce las diferencias sociales y de género ni las resuelve eliminándolas con lecturas bíblicas que justifiquen la violencia, sí reconoce el elemento escatológico, que le permite plantear una praxeología tendiente a la transformación de las relaciones entre los seres humanos, orientada a construir una nueva sociedad. Esto podría parecer idealista para algunos sectores eclesiales; sin embargo, para otros viene a ser una alternativa en contextos, tal como es el latinoamericano, donde no sólo se necesita recuperar la dignidad sino también sobrevivir.

En esta primera parte del análisis tendremos en cuenta tres aspectos de la manera como Yoder lee los textos de los evangelios, el Antiguo Testamento, las epístolas y los textos litúrgicos: 1) actitud de lectura, y 2) focalización, que cubren los aspectos hermenéuticos significativos; y 3) explicación del texto como tal[6], que cubre los aspectos exegéticos. Se entiende como actitud de lectura

---

[5] Véase Fernando Segovia, *Decolonizing Biblical Studies. A View from the Margins*. New York: Orbis Books, 2000.

[6] Aquí seguimos el método usado por de Wit en Hans de Wit, Louis Jonker, Marleen Kool and Daniel Schipani editors, *Through the Eyes of Another*. *Intercultural Reading of the Bible*. Elkhart, In.: Institute of Mennonite Studies, 2004, pp. 414-417. Asimismo, adapto las explicaciones sobre cada aspecto presentadas por de Wit en su obra *Por un solo gesto de amor. Lectura de la Biblia desde una práctica intercultural*. Buenos Aires: Instituto Universitario ISEDET, 2010, pp. 192-193.

> la actitud asumida frente al texto antes de que el texto haya podido hablar por sí mismo… es una combinación de lo que es el status del texto para el lector y la expectativa que siente el lector con respecto a lo que el texto le dará[7].

Dentro de las actitudes de lectura asumidas por el lector están, entre otras: la liberacionista, con sospecha y con plena confianza. Cada una de ellas es definida en el análisis[8]. De esta manera, el análisis de la actitud de lectura responderá a la pregunta ¿cuál es la actitud asumida por Yoder frente al texto bíblico antes que el texto bíblico haya podido "hablar" por sí mismo? Por lo tanto, analizaremos el status del texto para Yoder y la expectativa que él tiene con respecto a lo que el texto ofrece.

En cuanto a la "focalización", responderemos a las preguntas: ¿cuáles son las claves de lectura o claves heurísticas usadas por Yoder? O, ¿qué preguntas llevan a Yoder a ordenar los elementos presentados por los relatos bíblicos? ¿Cómo operativiza Yoder lo que ofrece el texto? ¿Cómo focaliza? Y, en el tercero, "explicación del texto como tal", responderemos a la pregunta ¿cuáles son las estrategias usadas por Yoder en la explicación -exégesis- del texto? Aquí es importante distinguir entre exégesis e interpretación. Por exégesis debe entenderse el espectro de significados que el texto podría haber tenido en su contexto original o para sus lectores/oyentes primarios. La exégesis no se ocupa del proceso de apropiación o actualización del texto. A diferencia de la apropiación, la exégesis está históricamente orientada.

El análisis se inicia con las notas preliminares, la actitud y el propósito de lectura, los cuales serán abstraídos del capítulo 1 de *Jesús y la realidad política*, "La posibilidad de una ética mesiánica", y de las introducciones a cada capítulo de esa obra. El análisis continuará en el mismo orden en que aparecen los temas y subtemas en cada capítulo, teniendo en cuenta los aspectos de focalización y explicación en la lectura que hizo Yoder de los textos tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Estos aspectos se analizarán teniendo en cuenta un sistema de códigos definidos de acuerdo a las ciencias a las que se relacionan, que clarifica lo que está detrás de las decisiones netamente exegéticas. Este procedimiento ayudará al lector a conectarse con el análisis propuesto. Al final presentamos una caracterización de la lectura de Yoder teniendo en cuenta cada uno de los aspectos mencionados. Estas conclusiones y las del capítulo siguiente, comparadas con las del análisis sobre la lectura bíblica de Sobrino en perspectiva hermenéutica, que haremos en la tercera parte de esta investigación, suplirán los principios para una nueva hermenéutica anabautista latinoamericana.

---

[7] De Wit, *op.cit.*, 2010, p. 192.
[8] *Ibid.*, pp. 192-193. Véase también de Wit y otros, *op. cit.*, 2004, pp. 414-415.

El desarrollo de este capítulo nos llevará a la conclusión de que el Jesús no violento, inmerso en la realidad social y política, y su confrontación a los poderes por medio del camino de la cruz y la no violencia y la reconciliación (como expresión de la resurrección y del triunfo sobre los poderes en la cruz), fueron los principios que orientaron a Yoder en su lectura bíblica en su obra *Jesús y la realidad política*. Se trata de principios propios de la hermenéutica en la tradición anabautista y que guardan relación con la de Sobrino, de quien nos ocuparemos más adelante.

3.1 Notas preliminares: actitud y propósito de lectura

Lo que Yoder pretende en su obra es "dejar que la historia de Jesús hable"[9] a quienes no han visto a Jesús como norma de ética social.

Yoder reconoce que es "un extraño" y "un aficionado", pero también un "teólogo que trabaja como historiador"[10] al relacionar los estudios del Nuevo Testamento con la ética social contemporánea que está preocupada por los problemas del poder y la revolución. Argumenta que los eruditos bíblicos en sus mediaciones hermenéuticas no tocan el campo de la ética, y que el realismo bíblico cree que la lectura de todo el canon es más importante para la iglesia que la lectura a través de los filtros de los estudiosos de cada época[11]. Es decir, en su tarea hermenéutica él toma distancia con respecto a las hermenéuticas dominantes. Considera que el pensamiento ético predominante -que enfatiza su apocalipticismo, monoteísmo radical y personalismo- ha dicho que "Jesús no es la norma" y no traza un puente desde el primer siglo hasta nuestros días sino, más bien, establece un puente desde la teología a la ética o de lo existencial a lo institucional, que se traduce en otro orden de cosas y en otro modo de pensar. La consecuencia de esta reconstrucción es que la ética social se apoyará en la teología natural, afirma Yoder[12].

La propuesta metodológica de Yoder consiste en leer el texto bíblico como texto canónico, preguntándose "¿hay aquí una ética social?" con el fin de demostrar, a diferencia de los supuestos predominantes sobre la normatividad ética de Jesús, que "el ministerio y las demandas de Jesús se entienden mejor, no como un llamado a evitar opciones políticas, sino como una particular opción ética socio-política"[13]. Su tesis es una respuesta a los eticistas modernos que "dan por sentado que la única manera de ir de la historia del evangelio a la

---

[9] Véase Yoder, *op.cit.*, 1985, p. 18.
[10] *Ibid.*, p. 18.
[11] *Ibid.*, pp. 19-22
[12] *Ibid.*, p. 22.
[13] *Ibid.*, p. 24.

ética, o de Belén a Roma…es dejar la historia atrás”[14]. Además, reconoce que su obra no es exegéticamente original[15].

Aquí ya se comienza a detectar una circularidad en la hermenéutica de Yoder. La realidad como punto de partida lo lleva a cuestionar las posiciones éticas y hermenéuticas predominantes sobre la normatividad de Jesús. En otras palabras, aplica la sospecha a esas posiciones dominantes. El siguiente paso en su circularidad hermenéutica consiste en ir al texto bíblico canónico. Después aplica al texto la pregunta ¿hay aquí una ética social? La circularidad de su hermenéutica, como lo veremos, se hará explícita en la medida que avance este análisis.

Yoder demuestra una actitud de confianza cuando se acerca al texto bíblico. Por un lado, porque para él el texto es parte del canon. Por otro lado, porque está seguro de que encontrará respuestas en el texto bíblico sobre la normatividad ética de Jesús diferentes de las expuestas por las hermenéuticas y éticas dominantes. De esta forma, él no cuestiona la autoridad que el texto tiene para la iglesia; más bien la asume como tal. Sin embargo, esa autoridad no impide que le pueda hacer preguntas al texto.

Como dijimos anteriormente, esta actitud de lectura de Yoder se detecta en la introducción y en los preliminares de cada capítulo en su obra *Jesús y la realidad política*. De esos preliminares también abstraeremos cuál fue el *status* del texto para él, sus expectativas y los métodos con los que se aproxima a la Biblia. Mencionaremos estos elementos tal como van apareciendo en su obra.

3.2 Análisis de la lectura de los evangelios

En esta sección tendremos en cuenta los temas que plantea Yoder para su lectura de los evangelios: “La venida del reino” y “Las consecuencias del jubileo”, en los capítulos 2 y 3 de su obra respectivamente, teniendo presente las tres preguntas de nuestro análisis: actitud de lectura, focalización y explicación del texto como tal. Veamos.

3.2.1 La venida del Reino

Empecemos analizando su actitud de lectura. Dada su preocupación por una interpretación espiritualizante de los textos, Yoder desea investigar la ética social y política de Jesús a partir de una relectura de varios relatos del evangelio de Lucas: la anunciación (Lc.

---

[14] *Ibid*., p. 25.
[15] *Ibid*., p. 25.

1:4ss, 1:68ss, cf. 3:7ss), la comisión y la tentación (Lc. 3:21-4:14), la plataforma -política- (Lc. 4:14ss), la reafirmación de la plataforma (Lc. 6:12ss), el pan en el desierto (Lc. 9:1-22), el costo del discipulado (Lc. 12:49-13:9; 14:25-36), la epifanía en el templo (Lc. 19:36-46), el rechazo del *status quo* (Lc. 19:47-22:2), la última renuncia (Lc. 22:24-53) y la ejecución y exaltación (Lc. 23-24).

Aunque Yoder es selectivo de los textos, cree que a partir de cualquier otra fuente bíblica podría mostrar que hay una ética social y política en Jesús que es relevante para nuestros días; por ejemplo, los textos que hablan del lugar donde nació el mesías: "…Belén fue identificada por Lucas como la ciudad de David…"[16], y los que hablan del ministerio de Juan el Bautista: "…comunidad de consumo… publicanos… y soldados… encarcelamiento de Juan…"[17]. Además, aclara que no necesita conocer la fuente literaria en la que se basa Lucas, ni el análisis crítico, para aceptar el testimonio del evangelio. Es decir, tiene confianza en los relatos canónicos como suficientes para entender a Jesús, especialmente en cuanto a que representaba una amenaza político-económica al imperio romano, a diferencia de la interpretación eclesiástica tradicional centrada en discusiones sobre "la legalidad de la condena y ejecución de Jesús…"[18]. Este propósito de Yoder evidencia, por ende, una clave social y política en su lectura del texto.

Vayamos ahora a su focalización, sus claves de lectura. El interés por focalizar en lo social y lo político se evidencia ya desde su lectura del relato sobre la anunciación (Lc. 1:46 ss.). Allí observa que ese texto se ha leído sin tener en cuenta que María es una mujer macabea; y leyendo entre líneas, también se puede advertir que hay cuestiones relativas al género y la cultura. Lo mismo hace con su relectura de las tentaciones de Jesús en el desierto (Lc. 3:21-4:14); no espiritualiza el significado del texto, como lo hacen las interpretaciones dominantes[19], sino que haciendo uso de la imaginación las explica: la primera tentación de Jesús está relacionada con solucionar el hambre de sus seguidores (aspecto socio-económico y político); la segunda con lo socio-político, y concluye que la expresión "si postrado me adorares" nada tiene que ver con un culto satánico sino con el "hambre del poder político y del nacionalismo"[20]; y la tercera con ser un "reformador" religioso. De la misma manera procede

---

[16] *Ibid*., p. 29.
[17] *Ibid*., p. 29.
[18] *Ibid*., p. 27.
[19] Para Yoder estas clases de interpretación son deshistorizantes. Y aunque no las menciona, aclara que no deben catalogarse como "pietistas" ya que, según él, el movimiento pietista fue crítico de la ética social. Véase la nota 2 a pie de página del capítulo 2 en *ibid*., p. 185.
[20] *Ibid*., p.31.

con Lc. 12:49-13:9 donde identifica eventos relacionados con lo político tales como la masacre de galileos y la caída de la torre de Siloé.

Para el teólogo menonita el foco social y político está relacionado con lo cultural. Por un lado, entiende la expresión "hoy se ha cumplido esta Escritura" (Lc. 4:21) como una "realidad histórica" y un "evento social" relativo a una reestructuración "socio-política y económica de las relaciones entre el pueblo de Dios"[21]. Por otro lado, la entiende como una confrontación al racismo de sus oyentes, "por la familiaridad que ellos tenían…"[22] (tribalismo, exclusividad), ya que la liberación proclamada por Jesús es más amplia y no sólo para Israel o el judaísmo, "es para todos los hombres [toda la humanidad]"[23]. Identificamos así una circularidad hermenéutica caracterizada por la inclusividad como una nueva clave de búsqueda, como una nueva pregunta al texto. De esta manera el texto se abre y despliega nuevos aspectos y significados.

Exploremos ahora las estrategias que usa para explicar el texto. El profesor de *Notre Dame* relaciona los textos de Lucas con los del Antiguo Testamento. Por ejemplo, en la explicación de los textos alusivos a la comisión y la tentación, relaciona Lucas 3:22 con el Salmo 2:7 "la entronización" e Isaías 42:1b, "el Siervo sufriente". Igualmente relaciona Lucas 4:14-22 con Isaías 61 teniendo en cuenta el contexto original del texto "…es muy posible que 'el año aceptable del Señor' en el libro del profeta, se refiera a…"[24], pero que para el judaísmo rabínico y los oyentes de Jesús se refiere al año de jubileo en relación con las deudas acumuladas, es decir "que todo el pueblo de Dios comienza otra vez desde el principio…estaba por llegar el impacto igualitario del año sabático"[25]. Se identifica así el aspecto social y nuevamente el tema de la inclusividad.

También pone en paralelo los evangelios. Compara la perícopa de Lucas 4:14-22 con los respectivos textos de Mateo y Marcos para identificar el material que es propio del tercer evangelio. De este modo Yoder destaca que los términos "reino" y "evangelio" (términos políticos) son usados por los otros dos evangelios sinópticos al comienzo del ministerio de Jesús, lo cual no ocurre en Lucas. De igual modo lo hace con el "uso de la espada por parte de Pedro" en los cuatro evangelios para fundamentar bíblicamente su propuesta no violenta: en

---

[21] *Ibid*., p. 35.
[22] *Ibid*., p. 35.
[23] *Ibid*., p. 35.
[24] *Ibid*., p. 33.
[25] *Ibid*., p. 33.

todos ellos, excepto en Marcos, el episodio es "simbólico de una lucha más seria"[26]. En Juan, Jesús "usa el mismo lenguaje que en su oración: 'la copa que el Padre me ha dado, ¿no la he de beber?'"[27]; Mateo enfoca en la oración para tener la ayuda de las huestes angélicas y "desatar la santa guerra apocalíptica"; en Lucas la interpretación es el "intento de insurrección armada…"[28]. Otra vez aparecen los aspectos social y político.

Yoder tiene en cuenta el contexto del texto, por ejemplo, el de Lucas 6:12: "Desde la llegada a Capernaum… (Lc. 4:31) ...objeciones a la autoridad de Jesús para perdonar (Lc. 5:21) …la oposición organizada… (Lc. 6:11)"[29]. Interpreta el texto con claves sociales y políticas, entendiendo el llamado de los doce como la "instauración de una nueva realidad social… una alternativa para las estructuras existentes… un desafío al sistema… un nuevo estado de cosa pública"[30].

También relaciona perícopas, como las del relato del pan en el desierto: las tres perícopas de esta unidad literaria (envío de los doce [9:1-10], alimentación de la multitud [9:11-17] y la primera confesión de Pedro [9:18-22]) está mucho más elaborada en Juan 6 y es de serio valor histórico. Hace su propia interpretación del texto: la multitud se refiere a quienes en su novelería querían saber si el reino proclamado por Jesús era tangible real, y la confesión de Pedro define el seguimiento de varios de los discípulos. Este es el momento en que varios de sus discípulos se "alejan de su dura palabra"[31] y toma la decisión de ir a Jerusalén "…afirmó su rostro para ir a Jerusalén"[32]. Para Yoder, este último evento es el título del segundo tercio del libro de Lucas. De esta manera, la cruz comienza a perfilarse "como la alternativa política tanto a la insurrección como al quietismo"[33]. En otras palabras, la cruz aparece como clave política.

Yoder critica las lecturas psicologizantes, otras de las lecturas dominantes. Considera que ellas están interesadas, por ejemplo, en qué significa "aborrecer" en Lucas 14:25ss mientras que para él la importancia del texto está en el "surgir de una comunidad de compromiso voluntario"[34] que asume los costos del discipulado, "cuya vida y culminación es la

[26] *Ibid.*, p. 44.
[27] *Ibid.*, p. 44
[28] *Ibid.*, p. 44.
[29] *Ibid.*, p. 35.
[30] *Ibid.*, p. 36.
[31] *Ibid.*, p. 37.
[32] *Ibid.*, p. 37.
[33] *Ibid.*, p. 38.
[34] *Ibid.*, p. 38.

cruz"[35]. Acá tiene en cuenta la cruz no sólo como clave de lectura sino como efecto praxeológico.

Yoder relaciona textos entre sí. Por ejemplo, el camino de la cruz (Lc. 12:49-13:9) con el relato de la última cena (Lc. 22:25ss). Así confirma que la proclamación de Jesús no es acerca de un "reino puramente espiritual" (como proclaman las lecturas dominantes) sino de "un nuevo orden social", con el servicio como "alternativa a los modelos de liderazgo aceptados"[36] (los modelos dominantes). La cruz sigue apareciendo como clave de lectura política del evangelio de Lucas en cuanto costo del seguimiento a Jesús y su ética.

Para Yoder la lectura sociológica de Lucas también es valiosa; la comunidad comprometida tiene compañerismo y ha aceptado el costo de vivir en un estilo de vida diferente caracterizado por su "no conformismo con la vida del mundo"[37]. Y acude a Oscar Cullman para entender lo histórico del texto acerca de que la mayoría de los doce "fueron reclutados de entre las filas de los zelotes"[38]. Es decir, en la interpretación de estos relatos hay un elemento colectivo, comunitario, relacionado con la cruz. Nuevamente se destacan los aspectos social y político.

Igualmente acude a lo histórico del texto. Por ejemplo, en su lectura sobre la purificación del templo, Yoder tiene en cuenta que de acuerdo a las leyes del imperio cualquier perturbación del orden hubiera dado lugar a una acción legal contra Jesús, pero sus adversarios no lo pudieron acusar de esto. De ahí que, para él, la acción de Jesús en el templo no debe verse como una reacción violenta a la explotación económica de los feligreses. Más bien la acción no violenta a través de la enseñanza diaria es lo que llevó a los sacerdotes y escribas buscar atentar contra su vida. Por lo tanto, la toma del templo es simbólica. De ahí que el teólogo menonita reconozca que las lecturas dominantes sobre la narración de la purificación del templo han interpretado las acciones de Jesús como antecedente de la violencia cristiana contra otras personas y no sólo contra los animales.

Dentro de las traducciones que siguen tales lecturas están la Reina Valera (VRV), de Jerusalén (BJ), Nácar Colunga (VNC) y Popular (VP), todas ellas en español. De la misma manera, continúa Yoder, hay versiones de la Biblia en inglés que hablan sólo de los animales, tal como en las interpretaciones de los Padres en los primeros siglos. Dentro de las versiones

---

[35] *Ibid.*, p. 39.
[36] *Ibid.*, p. 39.
[37] *Ibid.*, pp. 39-40.
[38] *Ibid.*, p. 40.

inglesas que Yoder usa están *Today´s English Version*, *Moffatt*, *Goodspeed* y *The Zurich Bible*[39]. Igualmente, Yoder hace uso del griego para explicar que la expresión "echó" (en griego *exebalen*) no indica violencia sino "enviar fuera"[40].

También critica las interpretaciones tradicionales porque evitan la pregunta "¿qué hubiese pasado si la petición 'pasa de mí esta copa' hubiese sido contestada?" La interpretación que brinda Yoder es que "Jesús fue llevado, en este último momento, a pensar una vez más en la violencia mesiánica"[41]. Aquí comienza a visualizarse de manera específica la no violencia como clave de lectura. También critica la exégesis apologética espiritualista (una de las lecturas dominantes) por evadir el tema político en las acciones de Jesús: "… [Jesús] nunca quiso perturbar el orden establecido"[42]. Para Yoder, en cambio, hay eventos relatados en el texto que muestran a un Jesús revolucionario no violento: "…los eventos del atrio del templo y el lenguaje que usaba Jesús… el título sobre la cruz [que representa la amenaza político-económica para los romanos]…"[43], y el testimonio de sus discípulos: "´nosotros esperábamos que él era el que había de redimir a Israel´ (Lc. 24:21)"[44], entre otros. De nuevo se destaca lo político.

Otro aspecto de la lectura de Yoder que detectamos en este análisis es que tiene en cuenta la estructura del texto. Divide Lucas 22:24-53 en cuatro episodios: "la disputa acerca de quién sería el mayor", "la traición de Pedro", "la reversión de las órdenes para el viaje" y "la oración para que fuera quitada 'esta copa'". Además, explica términos como "gloria": "…no puede significar la ascensión… es la llegada misma del reino"[45], lo cual está en relación con la cruz.

Esta aproximación de Yoder lleva a concluir con él que "ya no podemos hacer esta elección [entre el Jesús de la historia y el Cristo de la interpretación] en nombre de una teología sistemática o de una hermenéutica honesta" [46]. Es decir, que hay un llamado a una ética que sigue el camino de la cruz; la cruz es clave de lectura, con sus debidas repercusiones sociales, económicas, políticas y culturales.

---

[39] Yoder, *op. cit*., 1994, p. 43.
[40] Yoder, *op. cit*., 1985, p. 41.
[41] *Ibid*., p. 41-43.
[42] *Ibid*., p. 45.
[43] *Ibid*., p. 46.
[44] *Ibid*., pp. 46-47.
[45] *Ibid*., p. 47.
[46] *Ibid*., p. 48.

En conclusión, en esta primera parte de su obra Yoder ha enfatizado la lectura de los relatos sobre la vida y enseñanzas del Jesús histórico, del Jesús de Nazaret, en Lucas. Pero, tal como él mismo lo reconoce, hay otros textos del tercer evangelio que él no ha tratado, como lo son los relatos de los eventos del "nacimiento" y la "exaltación" de Jesús (eventos que sí son mencionados en el Credo Apostólico). Sin embargo, de acuerdo a Yoder, en esos textos sucederá lo mismo que con los otros, es decir, demostrar una vez más que la ética política de Jesús es relevante para nuestros días, que es lo que él presenta en *Jesús y la realidad política.*

3.2.2 Las consecuencias del jubileo

El propósito de la lectura de Yoder ahora es comprobar que los evangelios tienen otras alusiones al discurso de la sinagoga en Nazaret sobre el año de jubileo proclamado por Jesús. Intenta encontrar armonía en los evangelios sobre este tema. Su actitud de lectura, así como su focalización, traída desde el principio de este análisis, se conserva. A continuación veremos algunas de sus estrategias de explicación.

Yoder explora algunos preconceptos del jubileo apoyándose en Trocmé: "el descanso de la tierra", "la remisión de las deudas", "la liberación de los esclavos", "la devolución, a cada individuo, de la propiedad de la familia"[47]. Y observa que Jesús no habla del reposo de la tierra. Para explicar tal silencio hace uso de su imaginación: esta regla "se había convertido en un hábito generalizado" y no era necesario "exhortar a los judíos a practicarla"[48]. Vincula las palabras de Levítico 25:20-21 con las de Lucas 12:29-31, ubicándolas en el 26 d.C., y hace su propia traducción del texto:

> Si trabajas seis días (o seis años) con todo tu corazón, puedes esperar que Dios tenga cuidado de ti y de los tuyos. Así que sin temor deja tu campo sin arar. Como lo hace con los pájaros del cielo, que no siembran ni siegan ni recogen en graneros, Dios tendrá cuidado de tus necesidades. Los gentiles, que no prestan atención alguna al sábado, no son más ricos que tú[49].

Otro detalle observado por Yoder es que, a diferencia de la primera prescripción del jubileo, la segunda y tercera son centrales a la enseñanza teológica de Jesús. Es lo que él quiere demostrar ahora. Para eso, toma la oración del "Padre Nuestro" y acude al griego explicando las palabras *aphiemi* (remitir, liberar, perdonar una deuda) y *opheilema* (deuda monetaria). De esta manera critica las traducciones dominantes de la Biblia que han cambiado

---

[47] Yoder, *op.cit.,* p. 49.
[48] *Ibid*., p. 49.
[49] *Ibid*., p. 50.

el sentido del texto: "ofensas" en lugar de "deudas monetarias"[50]. Aquí su foco heurístico es económico y social.

Yoder relaciona el "Padre Nuestro" del evangelio de Mateo con el jubileo. En este sentido, presta atención a la palabra "deuda" destacando Mt. 6:14 "…si no perdonáis las ofensas…"[51] y hace uso del griego (*paraptoma*, transgresión; *aphesis*, gracia) para ampliar el significado de Lucas[52], pero sin estar seguro si fue el evangelista o Jesús mismo quien lo añadió. Sea el uno o el otro, su conclusión es que el "Padre Nuestro" es una oración de jubileo, las deudas deben ser perdonadas. Yoder refuerza su tesis con la lectura de las parábolas del "siervo malvado" y la del "mayordomo infiel"[53]. Es decir, para él, la misma Escritura explica la Escritura.

Para su interpretación de la parábola del "siervo malvado", se apoya en el análisis sociológico de S. W. Baron, y el legal del fariseo Hillel. Del primero destaca que dicha parábola "…ha sido despojada de su trasfondo sociológico…"[54] y que el campesino iba empobreciéndose y reduciéndose a la esclavitud debido al progresivo endeudamiento causado por Herodes. Acá se identifica nuevamente el foco social y económico. Del segundo, que es necesario leer Dt. 15:7-11[55] y su contexto: cuando la remisión de deudas congelaba el crédito entonces se acudía al *prosboul*, en griego "acción formalizada ante el tribunal"[56]. Aquí hay un elemento propio de la cultura judía que tiene que ver con las leyes.

En la relectura del texto bíblico el teólogo menonita es creativo, por ejemplo, anticipándose a las preguntas que vienen de parte de sus lectores tales como "… pero ¿cómo se puede evitar el congelamiento de un crédito si uno rechaza el incentivo de la ganancia?"[57] Pone en diálogo a Hillel con el Sermón del Monte: mientras al acreedor preocupado Hillel le dice "transfiere tu crédito al tribunal…"[58] al deudor negligente Jesús le dice "no esperes caer en manos de la corte…"[59]. Y va al texto paralelo de Mt. 5:40ss en Lc. 12:59 donde se dice que

---

[50] *Ibid*., pp. 50-51.
[51] *Ibid*., p. 51.
[52] *Ibid*., p. 51.
[53] *Ibid*., p. 52.
[54] *Ibid*., p. 53.
[55] En la obra de Yoder se cita Dt. 13:7-11, pero lo correcto es Dt. 15:7-11.
[56] Yoder, *op. cit.,* p. 53.
[57] *Ibid*., p. 54.
[58] *Ibid*., p. 55.
[59] *Ibid*., p. 55.

los discípulos de Jesús no deben acudir a tribunales "para saber si es justo o no pagar sus deudas"[60].

Para la lectura de la parábola del "mayordomo infiel" (Lc. 16:1ss) hace uso del "detrás del texto", recordando la situación del campesino en la época de Jesús agravada por el ausentismo de los propietarios y la extorsión de los intermediarios, y que la ganancia que lograba el mayordomo que restituía era "la gratitud y la amistad de sus antiguas víctimas"[61]. En otras palabras, es la aplicación del jubileo. Por lo tanto, acá también se juntan las claves política, social y económica.

Para demostrar que Jesús proclamó el año de jubileo en el 26 d.C. como factibilidad ética, Yoder compara la parábola del siervo malvado con la del mayordomo infiel; en la del siervo malvado fue Dios quien tomó la iniciativa, mientras que en la del mayordomo infiel es el hombre quien toma la iniciativa y Dios lo alaba por ello. Estas dos parábolas confirman este hecho, igual que el discurso de Nazaret, el Padre Nuestro y el Sermón del Monte. Entonces, la lectura de Yoder relaciona los textos entre sí, no sólo de un mismo autor sino de varios.

Finalmente, analiza la cuarta prescripción del jubileo: la redistribución del capital. Para esto nuevamente va al detrás del texto, aclarando en qué consistía "el capital" (tierra y ganado) antes de la invención de la máquina. Luego relee Lc. 12:30-33 "…Jesús aceptó la pobreza voluntaria y ordenó a sus discípulos practicar la redistribución jubiliaria de su capital…"[62].

Como vemos, en su lectura de los textos que tratan el tema del jubileo y sus consecuencias, Yoder trata de probar que la ética de Jesús tuvo en cuenta lo social, lo económico y lo político, tal como sucedió con el tema de la venida del reino.

3.3 Análisis de la lectura del Antiguo Testamento

Teniendo en cuenta la preocupación de los cristianos sobre la relación del Antiguo Testamento con la guerra, que lleva a cuestionar la coherencia ética con las enseñanzas de Jesús, Yoder, por un lado, se propone demostrar que el enfrentamiento bélico es contrario a la voluntad de Dios y que sintetiza en la frase "Dios peleará por nosotros". Aquí se puede apreciar en Yoder una predisposición a la no violencia, cuyos orígenes han sido explicados anteriormente. Y por otro, demostrar que hubo expresiones de resistencia no violenta entre

---

[60] *Ibid*., p. 55.
[61] *Ibid*., p. 55.
[62] *Ibid*., p. 57.

los judíos de esa época, lo cual plantea como "la posibilidad de resistencia no violenta". Veamos ahora su explicación.

3.3.1 Dios peleará por nosotros

Yoder va al mundo detrás del texto para aproximarse a la forma como un israelita leía la Escritura: "…la leía como su historia, el relato de su propio pasado"[63], veían a Dios salvando a su pueblo sin necesidad de que el pueblo actuara. De esta manera, cuestiona la concepción ética de la hermenéutica moderna e imagina cómo Jesús y sus oyentes entendieron el actuar de Dios. Yoder confirma lo anterior releyendo tres eventos del pueblo judío: el Éxodo, los dos reinos y el Exilio.

Considera que Éxodo 14:13-14 no respalda la acción violenta: "…los israelitas no hicieron nada para traer la destrucción sobre los egipcios"[64]. Añade que este énfasis también está en Éxodo 17: "…la victoria se acredita no al poder de los hombres armados, sino a la ayuda de Jehová"[65]. Para él es importante tener en cuenta el *aspecto cultural*: "preguntarse si quitar la vida era moralmente permitido o estaba prohibido bajo toda circunstancia, no era una pregunta culturalmente concebible…"[66]; "…es ilegítimo leer la historia del sacrificio de Isaac o las guerras de Josué como documentos sobre la moralidad del acto de matar"[67] porque la promesa general era que Israel creía y obedecía (Ex. 23:29s; Ex. 23:23, 28; Jos. 6; Jue. 7). Su conclusión es que, para los israelitas, creer significaba confiar en Dios para sobrevivir como pueblo. Así continúa afirmando la no violencia como clave de lectura y, ahora, resalta su importancia en relación a la cultura.

Yoder interpreta los textos que hablan de "los dos reinos" en relación con las guerras. Concluye, de acuerdo con 2 Cr. 14:11ss, que en las guerras de Judá, tal como lo entendía el pueblo, era Dios quien actuaba: "…la victoria [era] obtenida por el mismo Señor"[68] (aspecto cultural); en 2 Cr. 16:1-14 hay una condenación de los recursos políticos militares por parte del profeta Hanani; en 2 Cr. 20:17 las guerras son expresión de la falta de confianza del pueblo y de sus reyes en Dios; y los textos de 2 Cr. 18s, 2 Cr. 20:29, 2 Cr. 32:7-8 y 2 R. 6:11ss reafirman la protección de Dios sobre su pueblo cuando éste se alistaba para enfrentarse al enemigo. De

[63] *Ibid*., p. 59.
[64] *Ibid*., p. 60.
[65] *Ibid*., p. 61.
[66] *Ibid*., p. 61.
[67] *Ibid*., p. 61.
[68] *Ibid*., p. 62.

este modo, en su exégesis Yoder hace una apología, desde lo cultural, de la no violencia en las actuaciones de Israel.

Con respecto a los textos del "post-exilio", su conclusión sobre Esdras 8:21ss es que, de acuerdo al entendimiento israelita, Dios era quien protegía al pueblo: "algunas veces la protección había necesitado de la actividad militar de los israelitas; otras veces no se había utilizado arma alguna"[69]. Fuera lo uno o lo otro, la confianza en Dios era la misma. Pero el interés de Yoder en estos textos es entender el significado que tenía para Jesús y sus discípulos estas historias bíblicas. De ahí que esté interesado en demostrar que en los textos bíblicos hay una relación entre la fe israelita y la no violencia: la creencia que "Dios mismo cuidaría a su pueblo"[70] (Dt. 28:7) también se ve en Abraham (Gn. 13:8ss), Isaac (Gn. 26:16ss) y los profetas (Zac. 4:6)[71]. Por eso es que, para él, tales textos bíblicos son modelos de enseñanza de no violencia "…paradigma del modo en que Dios salvaría a su pueblo…"[72] y confirmación de la propuesta ética de Jesús "…sin predecir o autorizar determinadas técnicas violentas para lograr sus legítimos fines…"[73].

Podemos concluir que, en su lectura de los textos del Antiguo Testamento, Yoder privilegia el hilo de la no violencia, la cual conecta con los evangelios. El problema que vemos con su propuesta hermenéutica no violenta es que, para él, "nos está prohibido filtrar su mensaje [el de Jesús] a través de nuestro sentido moderno de la realidad, de la uniformidad de la naturaleza y de lo inconcebible de lo extraordinario"[74]. Es como si dijera que es posible leer los textos sin filtro y que su lectura es una lectura pura del original puro. Sabemos que eso no es posible. Además, en su aproximación a tales textos se observa una tensión entre la actitud "liberadora y de sospecha" y la actitud "de confianza y enfocada en la fe". En otras palabras, por un lado, trata de leer los textos con una actitud crítica, similar a la que usa la teología de la liberación, pero, por otro lado, opera según sus raíces pietistas, las cuales están estrechamente relacionadas con una actitud de lectura escatológica.

Esas actitudes de lectura de Yoder sugieren por lo menos tres preguntas. La primera: ¿cómo puede hacerse una lectura contextual de la Biblia? La segunda: ¿hay una tercera vía de lectura de los textos del Antiguo Testamento de tal forma que, por un lado, brinde esperanza de liberación de la opresión real a la gente oprimida y, por otro lado, invite a ser fieles a la

[69] *Ibid*., p. 64.
[70] *Ibid*., p. 64.
[71] *Ibid*., p. 65.
[72] *Ibid*., p. 65.
[73] *Ibid*., p. 65.
[74] *Ibid*., p. 66.

visión no violenta? Y la tercera: ¿es posible hacer una lectura no violenta sin hacerla escatológica? Nos ocuparemos de estas inquietudes en la cuarta parte de este estudio donde presentaremos la propuesta hacia una nueva hermenéutica anabautista latinoamericana.

3.3.2 La posibilidad de la resistencia no violenta

Preocupado porque los lectores del evangelio difícilmente aceptan el ministerio público de Jesús como de cambio social, y porque conciben a los zelotes como la única opción de resistir a los romanos, Yoder se propone demostrar que también hubo expresiones de resistencia no violenta entre los judíos de esa época. Para ello, acude al historiador judío Flavio Josefo[75], quien relata dos momentos de resistencia no violenta (sin armas) exitosa del pueblo contra el César y otra donde la respuesta del César fue violenta[76]. Lo evidente bajo este tema es que en su lectura Yoder presta atención al detrás del texto.

3.4 Análisis de la lectura de las epístolas

¿Cómo sobrevivió y se transmitió hasta el presente la ética de la no violencia de Jesús, como novedad del reino, expuesta en los evangelios? Para responder esta pregunta Yoder considera necesario examinar otros relatos del Nuevo Testamento que cubren una variedad de estilos semánticos y culturales a los que se tradujo el *modo de vida de Jesús*. En esta expresión vemos la influencia del debate del Jesús histórico en Yoder en su momento. Teniendo en cuenta las preguntas que hemos planteado para el análisis de los aspectos hermenéuticos y exegéticos, exploraremos su lectura en relación con los mismos temas propuestos por él: Balance de comprobación, El discípulo de Cristo y el camino de Emaús, Cristo y el poder, Subordinación revolucionaria, Que toda alma esté sujeta: Romanos 13 y la autoridad del Estado, y Justificación por gracia por medio de la fe.

3.4.1 Balance de comprobación

Este apartado es una introducción a los siguientes capítulos de la obra de Yoder. En él, resume esquemáticamente cómo fue traducido el modo de vida de Jesús, presentado en los evangelios, después de Pentecostés. Veamos qué lectura hace de tales textos.

A Yoder le interesa la ética cristiana después del evento de Pentecostés. Una pista que encuentra es que el tema de la cruz de Lucas 14 es retomado en las epístolas: Pablo habla de su ministerio como un “compartir la muerte y resurrección de Jesús” (2 Co. 4:10s; Col. 1:24) y

---

[75] Flavio Josefo, *Antigüedades de los judíos*, xviii.3 en Yoder, *op.cit*., pp. 68-69.
[76] *Ibid*., p. 69.

como "un paralelo con los sufrimientos de todos los creyentes"[77] (Fil. 2:9); igualmente 1 Pedro, Hebreos 12 y 1 Juan 3 confirman la estrategia de la cruz. Esto le provee una base para criticar aquellas lecturas del Nuevo Testamento que invitan a imitar la vida de Jesús al estilo franciscano y romántico.

Para Yoder la única invitación a imitar a Cristo es en su cruz, concretamente en el carácter social de la cruz, pensamiento éste que, como lo veremos más adelante, también se encuentra en Sobrino. Por eso, entiende que la única tentación de Jesús a la que los evangelios prestan atención es "la de ejercer responsabilidad social por interés de una revolución justificada, a través de los métodos violentos que estaban a su alcance"[78]. Yoder concluye que el relato neotestamentario sí muestra la ética social de Jesús como normativa. Es decir, la cruz, como discipulado de alto costo, sigue apareciendo como una clave de lectura para Yoder.

Considera importante recuperar los conceptos originales de estos textos de la "encarnación" y de la "Trinidad" a partir de los textos de la preexistencia y preeminencia cósmica del Verbo o Hijo divino (Jn. 1:1-4; Col. 1:15ss; He. 1:2ss)[79]. De ahí que cuestione las lecturas dominantes de estilo ebionítico[80] y docético[81] porque evitan al Jesús político, lo divorcian de nuestra humanidad y se alejan de la ética del Hijo. En contraste, según Yoder, en los textos de Lucas y las epístolas hay menor diferencia entre lo histórico y lo interpretado, es decir, apuntan al Jesús de la historia -tal como también lo concibe Sobrino-. Pero no está interesado en "demostrar que la visión de Jesús… es más radicalmente nicénica y calcedónica que otras visiones"[82].

A partir de esa base bíblica Yoder mantiene su pregunta ética para el presente: "¿cuál puede ser entonces la reformulación de nuestra responsabilidad social, iluminada por la

---

[77] *Ibid.,* p. 72.
[78] *Ibid.*, p. 74.
[79] Encarnación no significaba "que Dios tomó la naturaleza humana como estaba… Dios traspasó los límites de la humana definición de lo que es ser hombre, y dio una definición nueva y reorientadora en Jesús"; la Trinidad no está para significar tres clases de revelación (el Padre, el Hijo y el Espíritu) sino para "afirmar que la manera más adecuada y correcta de conocerlo [a Dios] es a través de Jesús". *Ibid.*, p. 76.
[80] Es decir, que siguen las ideas del *ebionismo*, un movimiento surgido tempranamente entre cristianos judíos al que se le criticó por su cristología ya que confesaban que Jesús era solamente un profeta que fue adoptado por Dios como hijo. Posteriormente el término identificó a cualquier cristología que no declara que Jesús es plenamente divino. Véase Justo González, *Diccionario manual teológico*. Barcelona: CLIE, 2010, pp.90-91.
[81] Es decir, que siguen el *docetismo*, esto es, la doctrina que sostiene que "Jesús no tuvo cuerpo físico humano, sino sólo la apariencia de tal", o cualquier doctrina que disminuye la completa humanidad de Jesús. Véase *Ibid*., p. 87.
[82] Yoder, *op.cit.,* p. 79.

confesión de que Jesús es Mesías y Señor? ¿De qué manera somos llamados a un arrepentimiento ético…?”[83]. Para responder a estos interrogantes Yoder sugiere cinco lineamientos tomados de las antinomias[84] de la tradición sistemática. El primero propone verlo ya no como el Verbo encarnado y sin interés social y político, sino en perspectiva escatológica, como el Jesús de la historia; es decir, que “el Jesús de la historia es el Cristo de la fe”[85]. Como veremos más adelante, en este punto coincide Sobrino. El segundo es la práctica del jubileo como una “institución”, porque tiene un impacto dentro de la historia y su revisión periódica posibilita nuevos comienzos. El tercero considera un nuevo orden social caracterizado por el perdón, el arrepentimiento, la gracia y la justicia. El cuarto, propone rechazar la espada y condenar a quienes la usan, tal como Jesús lo hizo. Tal proceder era políticamente relevante, pero lo llevó a la cruz. Y el quinto, asume que la persona que proclama Jesús está “integrada a la novedad social que es la comunidad restauradora”[86], destacando así la dimensión comunitaria de la cristología.

3.4.2 El discípulo de Cristo y el camino de Jesús

A pesar de que Yoder ha concluido que en los relatos de los evangelios el ejemplo de Jesús provee la guía básica para una ética social, reconoce que también se puede argumentar que el cristianismo primitivo fue diferente de lo que Jesús anunció. De ahí que su propósito ahora es responder a esta inquietud, centrándose en la tradición ética apostólica a partir de los mismos textos bíblicos y usando un método inductivo. Desea enfatizar el discipulado de alto costo. De ahí que presenta una evidencia de textos bíblicos y tomando en cuenta las siguientes categorías con sus correspondientes subcategorías: 1) el discípulo/participante y el amor de Dios, 2) el discípulo/participante y la vida de Cristo, y 3) el discípulo/participante y la muerte de Cristo. De esta manera para Yoder el discipulado es otra clave de lectura.

En las subcategorías Yoder propone lecturas alternativas a las acostumbradas. Por ejemplo, lo que significa “perfecto” en Mt. 5:48 y su paralelo en Lucas: “…significa ‘indiscriminado’ o ‘incondicional’…Dios no discrimina…los discípulos son llamados… a no discriminar…”[87]; Fil. 2:3-14 como “la humillación…la renuncia a las prerrogativas de su

---

[83] *Ibid*., p. 79.
[84] Del griego *anti*, contra, y *nomos*, ley. Se aplica a toda oposición o negación del valor de la ley en la vida cristiana. Véase Justo González, *op. cit*., 2010, p. 27. Tales antinomias son: “…debemos elegir entre el Jesús de la historia y el Jesús del dogma”, “…entre el profeta y la institución”, “…entre el reino catastrófico y el reino interior”, “…entre lo político y lo monástico”, “…entre lo individual y lo social”. Véase Yoder, *op.cit*., pp. 80-84.
[85] *Ibid*., p. 80.
[86] *Ibid*., p. 84.
[87] *Ibid*., p. 88-89.

naturaleza divina"[88]; "fe" en Hebreos 11:1-12:5 "…significó la prontitud para obedecer en medio del sufrimiento confiando en Dios…"[89]. Para él, las epístolas continúan con los aspectos relevantes del evangelio de Marcos 8:34 "tome su cruz y sígame" y 10:42 "pero no será así entre vosotros", características del ministerio de Jesús, por lo tanto, los apóstoles sí debieron enseñar una ética costosa.

Yoder concluye el tema del discipulado definiendo nuevamente lo que es la cruz: no es "una enfermedad o un accidente…ni la frustración ante el fracaso… era el resultado político legalmente previsible, el choque moral con los poderes imperantes de la sociedad"[90]. De esta manera se opone a las interpretaciones dominantes: "una experiencia interior del yo… un quebrantamiento íntimo, el renunciamiento del orgullo y la voluntad propia… la muerte vergonzosa del pecador en la confesión"[91]. Para Yoder el Nuevo Testamento presenta "el concreto significado social de la cruz en relación con el enemigo y con el poder"[92]. De esta manera, la cruz, como resultado político, se posiciona como aspecto central en la hermenéutica de Yoder.

3.4.3 Cristo y el poder

Bajo este tema, "Cristo y el poder", Yoder cuestiona el entendimiento de que la ética de Jesús sea un mensaje sólo para individuos y que nada tenga que ver con el poder y las estructuras de la sociedad, que la comprensión ética de los cristianos en el siglo IV fue tomada de fuentes y modelos diferentes a Jesús, y que cuando surgieron las iglesias paulinas la influencia de Jesús se había perdido. Él se propone iluminar la doctrina sobre "los poderes", que tienen mucho que ver con la violencia, releyendo los textos bíblicos para indagar si éstos usan conceptos equivalentes a los que son usados por las ciencias sociales y políticas. Para eso se apoya en Hendrik Berkhof, G.B. Caird, G.H.C. Mac Gregor y Markus Barth, quienes trabajan con el realismo bíblico.

Yoder aclara los conceptos de "poder" y "estructuras" en el pensamiento paulino: en lo político "principados y potestades", "tronos y dominios"; en lo cosmológico, "ángeles y arcángeles", "elementos", "alturas y profundidades"; y en lo religioso "ley", "conocimiento". Se apoya en otras ciencias como la sociología, la psicología y la lingüística para explicar los

[88] *Ibid*., p. 92.
[89] *Ibid*., p. 94.
[90] *Ibid*., p. 97.
[91] *Ibid*., p. 97.
[92] *Ibid*., pp. 98-99.

conceptos: “estructura” es una red de relaciones para “tomar decisiones o ejercer presión”[93]; “poder” “apunta a un tipo de capacidad para hacer que las cosas ocurran”[94].

Yoder quiere ser sensible al aspecto cultural y a la realidad en contextos como el europeo de los años 50 y sus dimensiones con estructuras y con lo social. Por eso se pregunta “qué es lo que su fe en Jesucristo podía decir a una sociedad sumida en la confusión”[95]. Igualmente, explica el significado de los textos paulinos sobre “poder”: “…en Col. 1:15-17 la palabra ‘subsisten’ tiene la misma raíz de ‘sistema’...”[96] Y hace una nueva lectura: “…en él todo se ‘sistematiza’, todo se mantiene unido. Ese ‘todo’…son los poderes del mundo”[97]. Concluye que los poderes se encuentran en los valores y las estructuras religiosas, intelectuales y políticas y que la “exousiología” de Pablo es un fino análisis de los problemas de la sociedad. Esto indica que la realidad social y política es importante en la hermenéutica de Yoder.

Pero, para Yoder los poderes no tienen la última palabra sobre el mundo porque la obra de Cristo en la cruz quebrantó la soberanía de ellos; su muerte es lo que da la victoria (Fil. 2:9-11; Col. 2:13-15). Esto significa, tal como lo dice Pablo, que en la cruz los poderes fueron exhibidos públicamente como sus adversarios, hostiles a él, desenmascarados y despojados de su poder de hacerle creer al ser humano que ellos eran los “regentes divinos del mundo”[98]. Por eso, Yoder hace eco del pensamiento de Berkhof en cuanto a que “dondequiera que sea predicada [la cruz], tiene lugar el desenmascaramiento y el despojo de los poderes”[99]. Vuelve a aparecer la cruz como clave de lectura y en esta oportunidad su rol frente a los poderes.

3.4.4 Subordinación revolucionaria

Hay quienes argumentan que la iglesia primitiva siguió la enseñanza ética judía y griega (estoica) basada en las *Haustafeln* y que tal enseñanza se refleja en textos paralelos como Col. 3:18-4:1, Ef. 5:21-6:9 y 1 P. 2:13-3:7. Por eso el propósito de Yoder al tratar el tema de la Subordinación revolucionaria es demostrar que, a pesar de tal influencia, la ética de la iglesia primitiva siguió la ética de Jesús.

[93] *Ibid*., p. 103.
[94] *Ibid*., p. 103.
[95] *Ibid*., p. 104.
[96] *Ibid*., p. 105.
[97] *Ibid*., p. 105.
[98] *Ibid*., p. 111.
[99] *Ibid*., p. 111.

Para llevar a cabo su propósito, Yoder tiene en cuenta las diferentes lecturas que se han hecho sobre los textos en mención: "la ética de Jesús es inadecuada… para llenar las necesidades prácticas de la iglesia"[100] (Martín Dibelius); hay que condenar a los apóstoles y a Pablo "por tener una visión tan baja de las mujeres"[101] (protestantismo progresista); no se deben ver estos textos como una reincidencia de la "teología natural"[102] (protestantismo radical). Él sospecha de esas lecturas y propone encontrar la influencia de la ética de Jesús en la iglesia primitiva, tal como se refleja en los evangelios. Es decir, Jesús sigue siendo la clave para interpretar toda la Escritura.

Yoder entonces acude al siguiente método: la comparación entre los énfasis de los textos de las *Haustafeln* (pensamiento apostólico) y los del estoicismo[103]. Su conclusión es que aquellos son una propuesta revolucionaria: "la traducción del término *hypotassesthai* no debe ser arrojarse al suelo y dejarse pasar por encima, ni es sumisión"[104] sino "aceptar el orden como es, pero es una aceptación voluntaria y cargada de sentido"[105]. Se trata de una subordinación revolucionaria; los miembros de la comunidad cristiana tenían una nueva experiencia de donde surgió la tentación de rebeldía que les proveía una nueva clase de dignidad y responsabilidad.

En este tema "subordinación revolucionaria" se aprecia que en Yoder hay una doble actitud de lectura. Por un lado, de sesgo liberacionista. Por el otro, conservador, es decir, que preserva el orden social establecido, pensamiento éste que él mismo ha venido criticando. Sin embargo, sorprende que, según Yoder, tal subordinación revolucionaria se aplique a los

---

[100] *Ibid*., p. 122.
[101] *Ibid*., p. 123.
[102] *Ibid.*, p. 124.
[103] Los resultados de esta comparación son: a) mientras el estoicismo argumenta en favor de vivir según mi propia naturaleza, las *Haustafeln* enfatizan la comunidad en relaciones de igualdad …el listado ocurre en pares… esposos, siervo-amo…; b) el estoicismo emplea sustantivos en singular mientras que las *Haustafeln* hablan en plural …las esposas, los amos…; c) el modelo estoico de razonamiento busca "comprensión de lo que existe", en las *Haustafeln* la forma gramatical es imperativa …al estilo del Antiguo Testamento… ; d) el vocabulario empleado para referirse a las mismas proposiciones no es el mismo …para el concepto de obediencia el NT usa *hypakouein*, mientras los estoicos usan *peithesthai*; para la relación entre siervos y amos, el NT usa *doulos* y *kyrios*, mientras los estoicos usan *oiketai* y *despotai*; para el amor, el NT usa *agapan* y los estoicos *philein*; e) el estoicismo se dirige al hombre [la persona] en autoridad mientras que las *Haustafeln* están dirigidas primero al subordinado ... la considera "un agente moral"; f) el estoicismo se dirige a "ser libre de la esclavitud y de la obligación" mientras que en las *Haustafeln* el imperativo es a una "subordinación voluntaria" "…una nueva clase de dignidad y responsabilidad…"; g) la única motivación en el estoicismo es "dar lugar a la naturaleza de las cosas", "no hay recompensa", mientras que en las *Haustafeln* hay varias razones para motivar a la acción relacionadas con "la persona de Cristo y la obra de la iglesia" …referencias al ejemplo de Jesús…; h) Las *Haustafeln* "invierten la relación y repiten la orden, llamando a su vez a la parte en autoridad a una clase de subordinación" …se invita a los padres, a los esposos, a los amos… Véase *Ibid*., pp. 125-131.
[104] *Ibid*., p. 128.
[105] *Ibid*., p. 128.

discípulos de Jesús, pero no al campo político donde sí hay un orden jerárquico, tal como se aprecia en 1 P. 2, 1 Ti. 2, Ro. 13. Es decir, allí no se invita al que está en autoridad a que se considere así mismo como si estuviera en sujeción. Las claves no violenta, social y política siguen apareciendo en la hermenéutica de Yoder.

En conclusión, para Yoder la subordinación revolucionaria es un distintivo de la comunidad cristiana en su imitación de Cristo, quien "asumió libremente la esclavitud de la historia en nuestro lugar… [porque] los poderes esclavizantes o alienantes de este mundo ya han sido quebrantados"[106], tal como lo interpretan las *Haustafeln*. Por lo tanto, para él el Nuevo Testamento sí ofrecía una guía específica para su propia época, la cual confirmaba y aplicaba la ética mesiánica de Jesús. No obstante, la interpretación brindada por Yoder es problemática para quienes sufren violencia en diversas situaciones de abuso. En el capítulo 5 y en la última parte de este trabajo volveremos a este punto.

3.4.5 Que toda alma esté sujeta: Romanos 13 y la autoridad del Estado

Yoder reconoce que el *nazismo* llevó a cuestionar Romanos 13:1-7 en cuanto a que el gobierno "está establecido por Dios y que, por lo tanto, los cristianos deben obedecer a sus gobernantes, no sólo por temor a sus sanciones sino porque conscientemente apoyan su función de reprimir el mal y alentar el bien"[107]. Para él, esa interpretación tanto dentro del protestantismo como del catolicismo debe ser contrarrestada de manera sistemática y versículo por versículo. La afirmación que Yoder desea refutar es

> el mandato del gobernante de usar la espada, y el deber del cristiano de obedecer al Estado, se combinan para colocar sobre éste la obligación moral de apoyar y participar en las muertes legales del Estado (pena de muerte, guerra), a pesar del deber opuesto que pareciera surgir de la enseñanza y del ejemplo de Jesús[108].

Yoder relee Romanos 13 teniendo en cuenta seis afirmaciones. Dados los límites de la extensión de esta tesis sólo analizaremos las primeras tres. La inicial es "El Nuevo Testamento habla de muchas maneras acerca del problema del Estado; Romanos 13 no es el centro de la enseñanza"[109]. Con esto, él reconoce las diferentes perspectivas de la Biblia sobre un mismo tema: "…una línea muy fuerte de enseñanza dentro del evangelio ve al gobierno secular

---

[106] *Ibid*., p. 136.
[107] *Ibid*., p. 139.
[108] *Ibid*., p. 140.
[109] *Ibid*., p. 140.

comprendido dentro de la soberanía de Satanás"[110]; "Otra… ve al Estado dentro del marco de referencia de la victoria que Cristo obtuvo sobre los principados y potestades"[111]. También reconoce que el texto no puede "interpretarse por sí solo"[112] e identifica las similitudes que hay en la concepción del "Estado" de Ap. 13, Pedro y Santiago, donde "los 'poderes' aparecen persiguiendo a los creyentes verdaderos"[113], con las partes más primitivas de los evangelios.

Su segunda afirmación es "En la estructura de la Epístola los capítulos 12 y 13 forman una unidad literaria. Por lo tanto, el texto de 13:1-7 no puede ser entendido aisladamente"[114]. Esta afirmación demuestra la importancia que para Yoder tiene el análisis estructural de un texto bíblico y su contexto; lo que hay antes y después de este texto es el no conformismo y el amor sufriente y servicial, por lo tanto la interpretación debe ir en relación a este tema. Igualmente, él llama la atención a que la estructura literaria de la que forma parte Romanos 12 y 13:1-7 está dentro del tema de la misericordia[115]. De este modo quiere demostrar que el texto de Ro.13:1-7 no indica conformidad con el sistema social. Así aparecen nuevamente las focalizaciones social, política y económica. También interrelaciona Ro. 13:8 con 13:7, y 13:1 con 13:11-14, para concluir que hay una invitación a la sujeción de los poderes; y anota que Ro. 13:3, 8 y 10 es una guía de la conducta cristiana bajo un gobierno. Finalmente destaca que "Hay un juego dialéctico muy específico alrededor de los conceptos de venganza y de ira"[116] en 12:19 y 13:4, lo cual deja claro que "la función ejercida por el gobierno no es la que deben ejercer los cristianos"[117].

La tercera afirmación es:

> La subordinación a la que se nos llama reconoce cualquier poder existente, acepta cualquier estructura de soberanía que sustente el poder. El texto no afirma, como lo hace la tradición, un acto divino de institución u ordenación de un gobierno en particular[118].

De esta manera Yoder está en desacuerdo con interpretaciones que defiendan la existencia de cualquier gobierno en virtud de una acción providencial específica de Dios. La razón de este desacuerdo es que se avalarían los gobiernos dictatoriales: "…no implica

---

[110] *Ibid*., p. 140.
[111] *Ibid*., p. 141.
[112] *Ibid*., p. 141.
[113] *Ibid*., p. 141.
[114] *Ibid*., p. 141.
[115] Cap. 1-5 "el llamado a los gentiles"; cap. 6-8 "renovación del cuerpo a través del Espíritu"; cap. 9-11 "preocupación de Dios por el Israel étnico"; 13:11-14 "muestra una salvación cercana a nosotros"; 14:1-21 muestra "preocupación por el ´débil en la fe´"; 14:22-33 "la recolección de recursos financieros para ayudarse unos a otros y también a Pablo…" Véase *ibid*., p. 142.
[116] *Ibid*., p. 141
[117] *Ibid*., p. 141.
[118] *Ibid*., p. 143.

necesariamente ir tan lejos como para acreditar a un Hitler…”[119]. Además, según el contexto social de los judíos-cristianos de Roma, para Yoder lo importante del texto era “quitar de sus mentes cualquier concepto de rebelión o aún de rechazo emocional a ese gobierno pagano corrupto”[120]. Por eso, entiende que la invitación es a la no resistencia, es decir la renuncia sufriente a la venganza concreta tal como lo expresa Ro. 12:7 y Mt. 5:39, y no a la oposición violenta.

En conclusión, para Yoder Ro. 13:1 no significa obediencia sino “subordinación” y la razón de la subordinación es Jesucristo mismo, quien la aceptó y se humilló (Fil. 2:5ss). Como se ve, la lectura de Yoder de Ro. 13 tiene una focalización no resistente y pietista. Esto, sin embargo, no implica resignación, complacencia o condescendencia con el mal. Aun así no se excluye otras formas de oposición al mal, como las acciones no violentas en contra de un gobierno[121], evidenciando de todas formas una relectura que rescata la ética de no violencia. De ahí la afirmación de su carácter “revolucionario”. Ahora bien, si se entiende la no resistencia -que va unida a la subordinación revolucionaria- como abandonarse en las manos de Dios cualquiera fuera el resultado que se produzca, tendremos que reconocer que en contextos de extrema violencia, como donde ha habido dictaduras, el resultado ha sido fatal. Retomaremos este tema en nuestra propuesta final.

3.4.6 Justificación por gracia por medio de la fe

A pesar de los argumentos en favor de que hay una ética social en Jesús en la literatura del periodo apostólico de la iglesia, Yoder reconoce que la enseñanza del apóstol Pablo acerca de la justificación por la fe ha sido entendida en perspectiva agustiniana; o sea que se la considera como una declaración de amnistía -de perdón- lograda gracias a la obra de Cristo.

El problema que encuentra Yoder con tal entendimiento es que, a pesar de la declaración de perdón, la persona continúa siendo pecadora, incapaz de practicar la bondad, y desconecta la justificación por la fe de la ética social. Por eso, propone dejar de lado los prejuicios al momento de acercarnos al texto bíblico. De esta manera podemos “escuchar más claramente lo que realmente dice, en lugar de creer por qué dice lo que nosotros ya pensábamos de antemano”[122] y distinguir su contexto cultural si acudimos a la erudición bíblica. Su conclusión es que el propósito de la doctrina de la justificación por parte de Pablo era combatir la herejía de los judíos cristianos que no reconocían que en el Mesías el pacto de

[119] *Ibid*., p. 143
[120] *Ibid*., p. 145.
[121] Véase la nota 10 a pie de página en *ibid*., p. 216-217.
[122] *Ibid*., p. 155.

Dios incluía a los gentiles en una nueva comunidad, como evidencia de reconciliación. Aquí se identifican las claves heurísticas social y cultural, y el elemento comunitario en su relectura.

Para demostrar que el propósito de Dios no es solamente salvar "almas", sino la creación de una nueva humanidad, Yoder interpreta Efesios 2:11-16: "…la obra de Cristo… es en sí misma la constitución de una nueva comunidad, hecha de dos clases de gente: aquellos que habían vivido bajo la ley y aquellos que no lo habían hecho"[123]. Estas implicaciones comunitarias también se encuentran en el libro de los Hechos. Allí, según Yoder, las iglesias que se plantaban eran expresión de una nueva humanidad conformada por gentiles y judíos, gracias a la obra de la cruz. Y en Gá. 2:14, tal como en Efesios, la justificación es un evento con implicaciones comunitarias "...cristianos judíos y gentiles debían vivir juntos, aceptándose mutuamente en comunidad"[124]. En conclusión, para el teólogo menonita, "hacer la paz" de Efesios se relaciona con la "justificación" de Gálatas; la justificación por la fe habla en primer lugar a la unificación o reconciliación entre judíos cristianos y no judíos. De esta manera el aspecto comunitario junto con los de reconciliación y paz, son claves de focalización en la lectura de Yoder.

Yoder analiza la palabra griega *ktisis*, ("creación") en varios textos bíblicos: "…El término se usa más para 'el acto de crear'" (Ro. 1:20); "…puede significar el universo entero" (Mr. 16:15; Col. 1:15,24; Ro. 8:19-22; He. 9:11); "nueva humanidad"[125] (Ef. 2:15), o "una nueva creación"[126] (Gá. 6:15). De ahí que propone traducir 2 Co. 5:17 "'si alguno está en Cristo, nueva creación es'" o "'hay un nuevo mundo total'"[127], es decir hay una afirmación social e histórica. Así, sus claves de lectura son la social y la comunitaria, esta última ahora en relación con toda la creación.

También analiza el concepto de "la justificación" en Romanos. Según él, la palabra "justificación" debería leerse como "poner las cosas en orden"[128]. Esta traducción se debe a que los cristianos en Roma no eran considerados como una iglesia debido a que había un problema de unidad en ese grupo. De ahí que, para Yoder, la justificación es un fenómeno social centrado en la reconciliación de diferente clase de personas. Entonces, la reconciliación y la justificación están relacionadas entre sí y, de hecho, con la no violencia de Jesús, interpretación que afirma la focalización social y no violenta en esta relectura.

---

[123] *Ibid*., p. 155.
[124] *Ibid*., p. 160.
[125] *Ibid*., p. 162.
[126] *Ibid*., p. 162.
[127] *Ibid*., p. 162.
[128] *Ibid*., p. 163.

En conclusión, en las epístolas se identifican los mismos aspectos que ya se mencionaron en el análisis de la lectura realizada por Yoder de los textos bíblicos de Lucas y del Antiguo Testamento, con sus correspondientes ilustraciones. Dentro de estos aspectos se distinguen unos ejes transversales comunes: la comunidad de creyentes, la no violencia, el papel de la Trinidad y el camino de la cruz; son ejes que nos serán muy útiles para articular la propuesta en la cuarta parte de esta investigación.

3.5 Análisis de los textos litúrgicos

El propósito de Yoder es demostrar que la ética social y política de Jesús de los evangelios y los escritos paulinos también se encuentra en los textos litúrgicos, especialmente de Apocalipsis y Filipenses. Para ello lee tales textos bajo el tema "La guerra del Cordero"[129]. Continuaremos nuestro análisis de la lectura de Yoder teniendo en mente las preguntas sobre actitud, focalización y explicación del texto como tal. Veamos.

3.5.1 La guerra del Cordero

Yoder se aproxima al texto con la confianza de que encontrará la ética de Jesús en los textos de Apocalipsis, aunque reconoce que las limitaciones para esta parte de su trabajo: la literatura de Apocalipsis, así como la de las epístolas generales, está "menos unificada, es menos fácil de entender y hay menos material"[130].

El punto de partida de su lectura de Apocalipsis es la preocupación contemporánea sobre el significado y la dirección de la historia, porque la ética social busca una "manija"[131] adecuada para mover los acontecimientos en la dirección correcta. Con este punto de partida se dirige a la literatura litúrgica de Apocalipsis 4 y 5 e interpreta que el rollo sellado con los siete sellos contiene la pregunta acerca del significado de la historia. Explica que en la respuesta dada a Juan de Patmos se está afirmando que "…es la cruz y no la espada, el sufrimiento y no la fuerza bruta, la paciencia y no la efectividad la que da significado a la historia…. que [el significado de la historia] no se debe a la relación causa-efecto sino cruz y resurrección"[132], un camino de sufrimiento y de renuncia a gobernar la historia.

---

[129] Esta expresión es propia de los primeros cuáqueros. *Ibid*., p. 175.
[130] *Ibid*., p. 169.
[131] Yoder alude a algunas situaciones propias de las relaciones humanas para ilustrar lo que son las manijas: para el movimiento de rearme moral, la ideología; para la civilización, el proceso de educación; para la revolución del Che Guevara, el campesinado; para la Asamblea del Desarrollo Económico Negro, los administradores de las denominaciones, porque ellos deciden dentro de la sociedad racista blanca, etc. Véase *Ibid.,* p. 167.
[132] *Ibid*., p. 170.

La tesis anterior -la renuncia a la violencia- se plantea en otros textos litúrgicos. Por eso, Yoder relaciona Apocalipsis 12 con Filipenses 2 y concluye que las visiones de Apocalipsis 12 expresan triunfo: "…la multitud de nuestros hermanos han vencido al dragón por medio de la sangre del Cordero…"[133], mientras que el himno de Filipenses expresa la renuncia de ser igual a Dios, no en el sentido metafísico sino en cuanto al ejercicio soberano del poder sobre la humanidad. En esto consiste su victoria. Este aspecto debe identificar a los discípulos de Cristo. Así se confirman la no violencia, Cristo y la cruz como claves heurísticas en la lectura de Yoder.

Yoder concluye su relectura con una explicación de lo que es la cruz:

> … no significa que el sufrimiento es en sí mismo redentor, o que debemos buscar el martirio… tampoco se refiere a ser perseguido por cuestiones religiosas por un gobierno pagano… es la aparente derrota de la estrategia de la obediencia, que no es estrategia alguna…. es el sufrimiento inevitable de quienes su única meta es ser fieles al amor que lo pone a uno a merced del prójimo, que abandona los reclamos de justicia para uno mismo y para lo propio, en una preocupación por la reconciliación del adversario y del extraño[134].

Esta interpretación acerca de la cruz es distinta de aquella que propone que no hay que recurrir a la violencia, pero sí usar técnicas no violentas adecuadas y legítimas para conseguir lo que se desea (como las estrategias usadas por Gandhi o Luther King). La cruz tiene que ver con la renuncia a esos fines legítimos y por tanto participar en el sufrimiento triunfante del Cordero. De esta manera el triunfo del bien no se mide por lograr los fines, es decir por ser eficaz en determinadas circunstancias, aunque puede serlo en determinados contextos, sino por la obediencia a Cristo. Por eso, el pacifismo cristiano "es aquel en el que el vínculo entre la obediencia y la eficacia última ha sido roto debido a que el triunfo de Dios viene a través de la resurrección y no a través de la eficacia del poder o de la supervivencia asegurada"[135]. Esto tiene implicaciones para la praxis no violenta del cristiano, específicamente en el rechazo a la guerra. Y para la iglesia constantiniana de renunciar a manejar el mundo y asumir el servicio.

En suma, la relectura de los textos litúrgicos por parte de Yoder confirma la ética social no violenta de Jesús, tal como lo demostró en los evangelios, los escritos paulinos y los textos del Antiguo Testamento. Sin embargo, la interpretación *yoderiana* en cuanto a la renuncia a los fines legítimos no violentos debe ser tomada con precaución en contextos de opresión dada la tentación de conformidad frente al sistema injusto y resignación ante la realidad de muerte. Esto pareciera dejar por fuera el tema de la solidaridad concreta a favor del prójimo

---

[133] *Ibid*., p. 170.
[134] *Ibid*., p. 174.
[135] *Ibid*., p. 177.

oprimido; es decir, no es solamente cuestión de cómo se responde frente al "enemigo" propio sino cómo nos solidarizamos con los que sufren, con las víctimas. Ya volveremos sobre este punto en la última parte de este estudio. Hasta aquí las claves pacifista y cristocéntrica son evidentes.

3.6 Caracterización del proceso de lectura de Yoder

Hemos seguido minuciosamente la ruta interpretativa de John Howard Yoder en su obra *Jesús y la realidad política* a partir de un método empírico que ha privilegiado lo hermenéutico sobre lo exegético. Esto nos brinda una base sólida para la tarea que nos hemos propuesto en este capítulo y el siguiente. Ahora haremos un análisis más general que nos permita una caracterización del proceso hermenéutico y exegético del teólogo menonita, es decir el proceso de su lectura misma. Veremos que en su interpretación ha tenido en cuenta los métodos que siguen las aproximaciones sincrónicas y diacrónicas. Así podremos definir con cuál de los métodos puede analizarse más a fondo la lectura de Yoder.

Hemos empleado varias páginas escudriñando los aspectos hermenéuticos (actitud y focalización) y exegéticos (explicación del texto) en la lectura realizada por Yoder sobre diferentes textos bíblicos. El resultado de nuestro análisis demuestra, por un lado, su interés de encontrar en la Biblia una ética social y política no violenta de Jesús que sea relevante para nuestros días. Por otro, se destaca la importancia que para él tuvieron los temas de la violencia, la autoridad del texto bíblico, y la relación entre Iglesia y Estado en la formulación de una cristología en tiempos de postguerra, cuando aparecen movimientos revolucionarios en diferentes escenarios del mundo, y las iglesias de Norteamérica rendían tributo a la institución estatal y sus aparatos mediante interpretaciones descontextualizadas de la Biblia. En otras palabras, la cristología resultante de su interpretación de los textos bíblicos tuvo un carácter profético para la iglesia en su momento y puede seguir siendo pertinente en contextos como el latinoamericano, lo cual esperamos comprobar. Este análisis nos instruye sobre cómo seguir el camino que hemos emprendido para buscar renovar la hermenéutica anabautista en América Latina.

Nuestra caracterización tendrá en cuenta lo particular de nuestro análisis para llegar a lo general, tal como lo plantea el método *The Grounded Theory*[136]. Así nos movemos ahora hacia lo más general, es decir, los aspectos analizados nos ayudarán a construir una imagen de la hermenéutica subyacente en la cristología del teólogo ecuménico menonita.

---

[136] Barney G. Glaser y Anselm L. Strauss, *The discovery of Grounded Theory; Strategies for Qualitative Research*. Sixth paperback printing. New Brunswick and London: Aldine transaction, 2011.

3.6.1 Actitud frente al texto

Yoder considera dos preguntas clave en su lectura del texto. La primera es "¿qué importancia tiene que los cristianos ejerzan responsabilidad social dentro de las estructuras de poder si lo que allí hacen va a estar guiado por los mismos valores que aplican a los que no son cristianos?[137]". Entendemos que esta pregunta surge por la incompatibilidad que él ve entre los valores que rigen el seguimiento de Jesús el Cristo y los valores de los sistemas y culturas dominantes. La segunda, considerada como central en su proceso hermenéutico de los textos del Nuevo Testamento, es "¿hay aquí una ética social?"[138].

La motivación de Yoder para escribir su obra fue demostrar sistemáticamente que la ética no violenta de Jesús, de acuerdo al testimonio bíblico, es social y políticamente relevante en contextos de revoluciones violentas, como una respuesta a las éticas dominantes que dicen lo contrario. Esto lo llevó a ser selectivo en su material bíblico: evangelio de Lucas, especialmente los textos que relatan los eventos del Jesús histórico (capítulo 2); textos del Antiguo Testamento que enfocan los temas del jubileo y de la guerra (capítulos 3 y 4); las cartas paulinas (capítulos 6, 7, 8, 9, 10 y 11) para corroborar que siguieron la ética de los evangelios; y finalmente, los textos litúrgicos del Nuevo Testamento (capítulo 12) para iluminar a la agenda contemporánea y sintetizar el argumento del libro[139].

Esa elección de textos da a entender que su propósito de demostrar que la ética de Jesús es relevante política y socialmente estaba centrado en dos temas: el camino de la cruz -como evidencia del discipulado- y la autoridad del Estado -en relación a los poderes como la tentación a enfrentar-. A la vez, esta elección refleja su preocupación por la manera como las iglesias cristianas están siguiendo orientaciones éticas diferentes de la que se propone en los textos bíblicos y que enseñó Jesús, dejándose seducir por el poder y sus estructuras en todos los ámbitos y sin hacer resistencia a ello. Ejemplo de esto, de acuerdo a Yoder, eran, en ese entonces, la ética moralista de Reinhold Niebuhr y el marxismo.

---

[137] Yoder, *op.cit.,* 1985, p. 24.
[138] *Ibid*., p. 24.
[139] En nuestra investigación hemos identificado que Yoder escogió 368 citas bíblicas en su obra *Jesús y la realidad política*, de las cuales 53 corresponden al Antiguo Testamento y el resto, 315, al Nuevo Testamento. El mayor número de las citas del Antiguo Testamento corresponden a Deuteronomio (11 veces) y de las del Nuevo Testamento, tal como él mismo lo advirtió al inicio de su trabajo, al evangelio de Lucas (66 veces). En total Yoder hace referencia a 131 citas de los evangelios, 11 de Hechos, 125 de las cartas paulinas (de las cuales 30 son de Romanos), 7 de las cartas pastorales (Timoteo y Tito), 8 de los Hebreos, 26 de las epístolas universales y 7 del Apocalipsis.

Lo primero que se concluye en este análisis es una predisposición de lectura en Yoder, que está basada, tal como debe suceder con cualquiera que realice una lectura bíblica en perspectiva hermenéutica, en sus experiencias de vida, incluyendo los aspectos familiares, la formación y tradición eclesial, la capacitación y producción teológica, y las actividades laborales, entre otros. Dicha predisposición se caracteriza por la percepción de la realidad dentro de un contexto cultural, social, económico, político y religioso determinado en el cual el lector ha vivido. En el caso del teólogo menonita esta percepción corresponde al contexto post Segunda Guerra Mundial, norteamericano (estadounidense en particular), europeo y latinoamericano. Además, su predisposición de lectura refleja la influencia eclesial y teológica de su tradición anabautista en temas como el pacifismo, el pietismo, la comunidad, la escatología, la transformación social, la separación de Iglesia y Estado, el discipulado radical, el camino de la cruz y la reconciliación[140]. Estas predisposiciones de lectura se evidencian en las relaciones que él hace de los eventos relatados en el texto bíblico, bien sea con otras narraciones de la Biblia o con acontecimientos de su propia experiencia.

La inserción de Yoder en cada contexto fue la experiencia principal que le permitió acercarse a la realidad y entrar en diálogo con los serios problemas ético-sociales que retaban no sólo a la iglesia sino al resto de la sociedad. Junto a esa experiencia se destaca que él usa como herramienta de su hermenéutica el realismo bíblico, utilizado en ese entonces por el movimiento postliberal en estudios bíblicos para tratar de aproximarse al Jesús histórico. De esta manera se puede concluir que el punto de partida de su hermenéutica, en su obra *Jesús y la realidad política*, así como lo fue para el anabautismo del siglo XVI, lo constituye su preocupación frente a la realidad de violencia.

[140] A través de los siglos estos temas han sido de atención en la teología y las prácticas anabautistas. Entre las obras que identifican los temas teológicos de la tradición anabautista están: Thomas N. Finger, *A Contemporary Anabaptist Theology: Biblical, Historical, Constructive*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2004, especialmente la segunda y tercera parte, "The Coming of the New Creation" y "The Convictional Framework" respectivamente. Allí Finger considera en más detalle los temas esenciales para la teología anabautista, presentando la perspectiva histórica y su propia construcción; Walter Klassen, *Selecciones teológicas anabautistas: fuentes primarias seleccionadas*. Scottdale, Pa.: Herald, 1985; John Christian Wenger, *Separated unto God: A Plea for Christian Simplicity of Life and for a Scriptural Nonconformity to the World*. Scottdale, Pa.: Mennonite Publishing House, 1951; Guy Franklin Hershberger, *War, Peace and Nonresistance*. Scottdale, Pa.: Herald, 1944. Véase también el capítulo XII "La teología de los menonitas" de la obra de John Christian Wenger, *Compendio de historia y doctrina menonitas*. Traducción de Ernesto Suárez Vilela. Buenos Aires: La Aurora, 1960. Un escrito que expresa bien la unidad de creencias y teología básica de las iglesias anabautistas que conforman el Congreso Mundial Menonita es el de Alfred Neufeld, *Lo que juntos creemos: Las convicciones compartidas de las Iglesias Anabautistas Menonitas*. Asunción: Centro de Estudios de Teología Anabautista y de la Paz del Centro Evangélico Menonita de Teología Asunción, 2007. Consúltese también General Conference Mennonite Church and Mennonite Church, *Confesión de fe en una perspectiva Menonita*. Traducción de Zulma Prieto. Scottdale, Pa.: Herald, 2000.

Yoder demuestra una actitud de confianza en el texto canónico. Para él lo importante no es quién es el autor del texto o cuáles son las fuentes del mismo, sino que el texto le brinde respuestas a su pregunta inicial acerca de si hay una ética social y política no violenta en el Jesús de los evangelios, que se continúa en la iglesia primitiva según los textos paulinos y litúrgicos. Además, le interesa que dicha ética pueda ser relevante para nuestros días, y que arroje luz sobre la agenda contemporánea. Para el profesor menonita el status del texto está en relación con la obediencia y el sufrimiento, lo cual hemos llamado la *epistemología de la obediencia*, que no es otra que el camino de la cruz. Es de esta manera que el texto se hace confiable para él. Una razón de esto es que Yoder encuentra lo que quiere encontrar porque selecciona su propio canon dentro del canon. De ahí que podemos definir la lectura de Yoder como una búsqueda para la cual usa ciertas preguntas o claves heurísticas. Además, confía en el carácter liberador de la Escritura, particularmente en los textos del Antiguo Testamento. Sin embargo, esa confianza no le impide formularle preguntas al texto, como objeto de análisis que éste es y, al mismo tiempo, buscar aplicaciones prácticas para la vida personal, eclesial y social.

Contrastando con esa actitud de confianza está la sospecha que Yoder tiene de las hermenéuticas dominantes, tanto clásicas como contemporáneas, que han evadido, ignorado o distorsionado la ética de Jesús evidenciada en el testimonio bíblico en relación directa al camino de la cruz. También lo hace con aquellas éticas que sacralizan a los gobiernos o que justifican los métodos que buscan la eficacia por encima de la obediencia al evangelio.

Su lectura de los textos del Antiguo Testamento muestra una tensión entre la actitud “liberadora y de sospecha” y la de “confianza y enfocada en la fe”. En otras palabras, por un lado, Yoder trata de leer los textos con una actitud crítica, similar a la que usa la teología de la liberación, pero, por otro lado, opera según sus raíces pietistas, las cuales están estrechamente relacionadas con una actitud de lectura escatológica. Esto implica que el texto no puede leerse sin tener en cuenta el triunfo de Cristo sobre lo poderes en la cruz, como el Señor de la historia, y en quien se ha inaugurado una nueva era por medio de la resurrección. Por lo tanto, su actualización implica no resistir a quien hace el mal porque el triunfo sobre el mal ya está asegurado en Cristo.

Esa lucha con el doble status del texto bíblico lleva a Yoder a considerar que el texto debe ser recuperado porque se ha leído con ojos de dominación. Es por esto que él aplica a varios textos bíblicos una hermenéutica de recuperación, es decir, una hermenéutica que busca recuperar el carácter y contenido original de la Escritura. Eso se evidencia especialmente

en los textos de las epístolas, de manera más explícita en el capítulo 9 "Subordinación revolucionaria" y en el 10 "Que toda alma esté sujeta: Romanos 13 y la autoridad del Estado". Allí busca recuperar el texto porque sospecha que las interpretaciones occidentales clásicas y dominantes no han considerado toda la evidencia exegética y no han tenido en cuenta todas las preguntas y posibilidades que brinda el texto, especialmente para los lectores de esa época. De esta manera, para él, una vez recuperado el texto bíblico en su propósito original se vuelve liberador, en el sentido de una posible transformación no violenta.

Ahora bien, este doble status del texto, para Yoder, pareciera estar en un nivel diferente de como se manifiesta en la teología de la liberación o las teologías del genitivo (teología negra, teología feminista y la indígena, entre otras). En dichas teologías es claro que se sospecha de las interpretaciones bíblicas que son opresoras y dominantes, y trata de reconstruirse un contenido originalmente liberador y revolucionario de ciertos textos. Así como Yoder, opinan que esas lecturas frecuentemente no tomaron en cuenta toda la evidencia textual. Por eso, a veces creen necesario reconstruir el texto. Consideran que el texto fue "robado" y "redactado" por la clase dominante de Israel. Es decir, dado que el texto actual es producto de este robo sus capas liberadoras originales deben ser excavadas[141].

El planteamiento de Yoder es que ciertas lecturas del texto no son necesariamente liberadoras de situaciones de opresión. Más bien, el texto invita a vivir bajo contextos de opresión, pero con inconformidad y bajo el entendimiento escatológico de una nueva comunidad que vive bajo otros principios. Dicha invitación es con el fin de sobrevivir sin oposición violenta, guerra o revolución sangrienta; pero también a ser fieles a la ética de Jesús testimoniada en los relatos del evangelio, viviendo ya a la luz de la esperanza del reino. Deducimos que, aunque para Yoder el texto no es necesariamente "buenas nuevas" para quienes viven bajo opresión, no siempre es posible liberarse de tal condición pacíficamente. La opción es que cambiemos nuestra manera de pensar con respecto al opresor y podamos verlo con los ojos del amor redentor a la espera del cumplimiento de la venida del reino en plenitud. Sin embargo, en este planteamiento de Yoder queda pendiente cómo enfrentar el desafío que representa solidarizarse con el oprimido, lo que abordaremos en la última parte.

Para Yoder, la opción por la no violencia se convierte en condición *sine qua non* para leer el texto de manera diferente. Aunque el significado del texto, al ser recuperado, parece ser opresor, él insiste en hacerlo -"hay que someterse a las autoridades", "hay que

[141] Véase Hans de Wit, *En la dispersión el texto es patria. Introducción a la hermenéutica clásica, moderna y posmoderna*. San José, Costa Rica: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2002, pp. 269-278.

subordinarse", etc.-, porque ese es el mensaje del texto después de una exégesis cuidadosa. Su sospecha en estos casos es que otras lecturas han evitado recuperar el texto para no reconocer lo que realmente dice, aunque lo que diga sea contrario a los deseos de retaliación y liberación violenta. Para él, los creyentes deben seguir el camino de la no violencia de Jesús en la comunidad con la que está comprometido el texto bíblico. Dicho de otra manera, el intérprete del texto debe tener coherencia entre su teoría y su participación en la comunidad. Es una comunidad que, aunque sufra, practica la resistencia de manera no violenta. Y esa comunidad, fiel al camino de la cruz, no es otra que la iglesia de Cristo. Entonces se puede concluir que Yoder plantea que la Biblia debe leerse desde la experiencia del sufrimiento y la no violencia, desde la cruz y la esperanza.

La lectura así propuesta tiene un tinte de radicalismo. Al pensar en las diferentes revoluciones violentas que se estaban dando no sólo en América Latina sino en otras partes del mundo, como África, y ante las lecturas dominantes que justifican tales acciones, él busca reconstruir el texto en su forma más aproximada al original y presentarlo como la alternativa cristiana. Así lo hace con los temas de "Romanos 13 y la autoridad del Estado", "la subordinación revolucionaria" y "la justificación por la fe". Para Yoder el texto no inspira una teología de liberación tal como fue formulada por Gustavo Gutiérrez y otros; es decir, como un compromiso por abolir la injusticia por medio de la lucha de las clases explotadas contra sus opresores y en la que la no violencia no es el último recurso[142]. Él propone radicalmente, de principio a fin, la alternativa no violenta frente a las situaciones de injusticia y represión que hay en el mundo. Sin embargo, esa alternativa tiene costos para quien la siga y, de forma directa e ineludible, para quien sea discípulo de Cristo. Por eso, para Yoder, contrario a las interpretaciones dominantes y contemporáneas, hay que identificar no sólo lo que el texto

[142] No nos atrevemos a decir, sin embargo, que Gustavo Gutiérrez proponga directamente usar la violencia para lograr la liberación del oprimido, pero sí que entiende el conflicto como una lucha de clases y como expresión de la voluntad de Dios, y que supone el establecimiento de la justicia para lograr la paz. Por lo tanto, para Gutiérrez no se puede ser pasivo ante los hechos de injusticia contra el pobre, porque tal comportamiento no sería ético ni cristiano. Para ampliar esta información consúltese Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación*. Salamanca: Sígueme, 2004, pp. 287-320.
El problema que vemos en Gutiérrez al cuestionar la pasividad es que deja abierta una amplia gama de posibilidades para actuar contra el opresor, que podrían, incluso legitimar la violencia, así sea en un mínimo grado. No obstante, reconocemos que esta posición cuestiona profundamente una propuesta de no resistencia ante el mal.
Enrique Dussel, filósofo liberacionista, distingue la "violencia", ejercida por los opresores, de la "coacción legítima" institucional, es decir, de las acciones que deben aplicarse a quienes no cumplen los acuerdos legítimamente constituidos mediante consenso y que promueven la vida comunitaria. El problema que vemos con esta definición es que podríamos avalar los actos violentos emprendidos desde los oprimidos contra sus opresores, y definidos por Dussel como "coacción defensivo ilegal", pero que consideramos se vuelve legítima, como acciones éticas para lograr su liberación. Para ampliar esta definición consúltese Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta, 1998, pp. 538-553.

dice sino también lo que no dice. No se puede obligar al texto a decir lo que no dice, aunque lo que diga sea contrario a las lógicas de las sabidurías convencionales y las éticas de moda. Entonces, la tarea por hacer, de acuerdo a Yoder, es tratar de ser fiel a lo que dice el texto; de esta manera no hay cómo evadir la ética que propone el mismo texto, esto es, la ética del camino de la cruz. Así lo explica de manera amplia en el capítulo 10 de su obra.

Finalmente, en este análisis hemos verificado el doble propósito de Yoder en el estudio de los textos bíblicos: por un lado, delinear una comprensión de Jesús y su ministerio que sea significativa para la ética social; por otro lado, proponer a Jesús como pertinente y normativo para la ética social cristiana contemporánea. De ahí que en su aproximación al texto bíblico persiga ese doble propósito como impulso de la metodología para su lectura.

3.6.2 Focalización

Un análisis cuidadoso de la relectura de Yoder de los textos bíblicos permite identificar términos o expresiones tomadas del campo político de la década de los sesenta y setenta[143]. Esto demuestra, por un lado, la realidad contextual que él vivió, así como sus preocupaciones por las convulsiones socio-políticas, las revoluciones, a veces violentas y sangrientas, en varias partes del mundo, y el papel de la iglesia en dichos contextos tratando de ser fiel a la ética no violenta de Jesús. Por otro lado, demuestra cuáles fueron sus claves heurísticas o su focalización en la lectura hermenéutica de los textos bíblicos. Así se identifican como claves heurísticas los aspectos cultural, político, social, económico y ético-moral, con el fin de comprobar su tesis inicial de que la ética de Jesús es relevante para nuestros días. Tales claves heurísticas se interrelacionan entre sí y, al mismo tiempo, con el camino de la cruz. Es decir, la cruz aparece como clave de lectura no sólo desde lo religioso sino desde lo cultural, lo social, lo político y lo ético-moral. Utilizar como clave de lectura el camino de la cruz lleva de manera ineludible a la identificación del Jesús histórico como el que lucha contra los poderes, y a la práctica de la no violencia y de la reconciliación.

---

[143] Tales términos y expresiones son, entre otros: rey, liberación política, economía, régimen político, ricos y pobres, egoísmo racial, nacionalista, cautivos, oprimidos, nueva era, hombres claves, sistema, movimiento, cosa pública, conflictos económicos, deuda, base social estructurada, hijos rebeldes, mesianismo, divisiones, figura política, revolución, dos polos, multitud, popular, sedición, hostilidad, orden social, servicio, señales sociológicas, impacto social, minoría, poderes, jurisdicción, perturbación del orden, ilegal, adversarios, *status quo*, choque entre regímenes, traición, legítima defensa, armas, tácticas no violentas, amenaza político-económica, culpa y comunidad.

3.6.3 Estrategias de explicación

Yoder explora lo sincrónico y lo diacrónico de los textos bíblicos. En la sincronía su interés estuvo, mayormente, en los aspectos estructurales, semánticos, narrativos, simbólicos y paralelismos intertextuales e intratextuales. En la diacronía, en la situación de origen del texto (su trasfondo histórico), géneros literarios, aspectos literarios, tradiciones y reconstrucción del texto.

Hay unos intereses de vida en Yoder cuando se aproxima al texto. De ahí que su lectura es existencial y tiene en cuenta los aspectos relacionados con su actitud de lectura. Esta forma de aproximarse puede enseñar mucho a quienes están acostumbrados al estudio científico de los textos. Aunque la formación académica teológica del profesor menonita es de nivel superior, su lectura no está marcada por una exégesis profesional nacida de él mismo, más bien, se apoya en especialistas en la materia. Antes de explorar los aspectos sincrónicos y diacrónicos veremos algunas de las fuentes en que se apoyó Yoder para la hermenéutica que subyace en su propuesta cristológica.

3.6.3.1 Fuentes de apoyo

Los autores a los que frecuentemente Yoder acude para su lectura de los textos son: Josefo, Niels Hyldahl, Trocmé, Goguel, Oscar Cullman y Hengel. Estos comentarios le ayudan a ubicarse en el mundo del texto, y mucho de lo que explica está basado en ellos, tal como él mismo lo reconoce en la introducción a su obra *Jesús y la realidad política*. También acude a teólogos del protestantismo progresista como Hendrikus Berkhof, Martín Dibelius, Rolf Walker, Werner Bartsch, Ernst Troelscht, Markus Barth, Archie Penner, James Kallas, Karl Barth, Ebehard Arnold, Granfield, Krister Stendahl y Paul Minear. Ahora bien, en la edición castellana de su obra Yoder hace referencia a la escuela del Jesús histórico en su primera etapa citando varias veces a Schweitzer y Bultmann. Y en la edición inglesa de 1994[144], en los epílogos de cada capítulo, tiene en cuenta en las etapas posteriores de dicha escuela a Borg, Crossan, Horsley y Schüssler Fiorenza.

Llama la atención que estos autores en los que se basa Yoder no son de tradición anabautista, pero son clave para sustentar su tesis acerca de la ética no violenta de Jesús. De esta manera, se adelanta a las críticas que surgirían en los ámbitos académicos acerca de la postulada no violencia de Jesús al venir de un académico de tradición pacifista. Quiere

---

[144] John Howard Yoder, *The Politics of Jesus, Vicit Agnus Noster*. Second Edition. Grand Rapids, Mi./Cambridge, U.K.: Eerdmans, 1994.

demostrar que su pensamiento no es nuevo y que no es el único en pensar en esa dirección. Esta faceta de la lectura de Yoder refleja una actitud ecléctica, es decir, que le era muy necesario acudir a pensamientos que, aunque diferentes, confluían en lo central: afirmar la historicidad de Jesús.

3.6.3.2 Exploración de la sincronía del texto

3.6.3.2.1 El texto como sistema estructural

Por análisis estructural o semiótico entendemos "una aproximación al texto literario que se interesa en primer lugar en la configuración interna de los elementos del texto"[145]. Así, Yoder identifica la estructura de algunos textos que le ayudan a focalizar en su propósito de mostrar la ética no violenta de Jesús. Un ejemplo claro de este aspecto sincrónico está en su explicación de Romanos 13:1-7, la autoridad del Estado[146]. Entre otros aspectos estructurales, para él: 1) el texto de Ro. 13:1-7 no debe interpretarse fuera del contexto de los capítulos 12 y 13, que constituyen una sola unidad literaria; 2) el texto se encuentra entre los versículos que enfatizan el amor: Ro. 12 y Ro. 13:8-10; 3) el comienzo de Ro 12 se relaciona con el tema de las misericordias tratado anteriormente en la epístola. Este análisis de la estructura le permite reconstruir la línea ética y teológica de la no violencia de Jesús; es decir, le ayuda a comprender cómo funciona.

Tal análisis estructural también le ayuda al teólogo menonita a refutar las interpretaciones que favorecen la obediencia a las autoridades estatales, y a obedecer el mensaje del texto siempre y cuando no vaya contra el prójimo. Allí se encuentra una clave para la comprensión. Es decir, ve al texto con identidad propia, como una estructura, una organización que produce sentido, más allá de la intención del autor. Toma los textos tal cual aparecen en el canon y que aún así le permiten la reconstrucción de la ética de Jesús. En esa búsqueda Yoder reconoce que esa ética se distancia de la ética del Estado en cuanto al uso de la fuerza. En otras palabras, su análisis estructural "es la búsqueda de lo inconsciente del texto"[147] o "lo no dicho de lo dicho del texto"[148], en este caso que la ética enseñada en las epístolas, tal como la de los evangelios, rechazan la violencia.

---

[145] de Wit, *op.cit.,* 2002, p. 335.
[146] Véase Yoder, *op.cit*., 1985, pp. 141-143.
[147] Caballero, *op.cit.,* p. 91.
[148] Croatto, *op.cit*., 1994, p. 108.

3.6.3.2.2 El texto como sistema semántico

Entendemos por semántica el aspecto de la lingüística que trata con el significado en el lenguaje[149]. Un ejercicio reiterativo de Yoder consiste en prestar atención a lo semántico. Para él es importante devolverles el sentido a las palabras y encontrarles significación en el contexto. De ahí que, entre otros ejemplos: hace su propia traducción de Lev. 25:20-21 para decir que Jesús no habla de dejar reposar la tierra porque esta regla ya era generalizada y no era necesario exhortar a su práctica; explica la oración del Padre Nuestro sobre el perdón de deudas monetarias; aclara lo que era *prosboul* "acción formalizada ante el tribunal" para evitar el congelamiento de la deuda; explica que la palabra "subsisten" tiene la misma raíz de la palabra "sistema", lo que le permite traducir Col. 1:15-17 como "en él todo se sistematiza", "todo se mantiene unido"; explica el juego dialéctico entre las palabras venganza e ira en Ro. 12:19 y 13:4; el significado de la resistencia ante el antisemitismo rechazando el acto de matar; 2 Co. 5:17 como "nueva creación" en lugar de "nueva criatura"[150]; y el significado de "misterio" dentro del *argot* militar (Ef. 3:2, 9s).

Igualmente, él pone atención a los códigos sociales, económicos, políticos o culturales que juntos, en el texto, van dando un significado, un mensaje. Por ejemplo, relaciona los códigos políticos del relato del bautismo con los del relato de las tentaciones[151]: entronización (Salmo 2:7), Siervo sufriente (Is. 42:1b), "El Hijo de Dios" como el rey llamado a una misión, la tentación a los modos de ser rey… Estas relaciones de códigos son importantes para Yoder con el fin de argumentar que la mayor tentación de Jesús fue seguir una ética violenta con el fin de transformar el mundo. De este modo Yoder contrarresta los significados mesiánicos de liberación política y religiosa que hacen uso de la fuerza y cuestiona el entendimiento metafísico calcedónico de "Hijo de Dios". Este último cuestionamiento es semejante al de Sobrino, como veremos más adelante.

Concluimos que, con esta exploración del campo semántico, Yoder consolida su tesis de que el texto bíblico muestra que la ética social y política de Jesús fue no violenta y por lo tanto no da lugar para respaldar acciones en los cristianos que usen la fuerza para traer cambios en la sociedad, tal como lo proclaman algunos sectores fundamentalistas.

---

[149] Al respecto véase el capítulo 2 "Semantics and hermeneutics" y el 3 "Dimensions of the Meaning of a Discourse" en la obra de Peter Cotterell y Max Turner, *Linguistics and Biblical Interpretation*. Downers Grove, Ill.: Intervarsity, 1989, pp. 37-105. Dichos capítulos tratan con el significado de un texto para su autor y para sus lectores. Asimismo, con la relación entre significado y significancia, el sentido de la palabra, de la frase, del párrafo y del discurso.

[150] Yoder, *op.cit.,* p. 162.

[151] *Ibid*., p. 30.

3.6.3.2.3 El texto como sistema narrativo y discursivo

Además de explorar lo estructural y lo semántico del texto, Yoder también se concentra en el texto como sistema narrativo y discursivo. Sobre lo primero, presta atención al desarrollo de la trama. Sobre lo segundo, atiende quién habla en el relato y por qué. Así, por ejemplo, de la explicación que hace Yoder del relato de las tentaciones[152] se deduce cuánta importancia dio él a lo narrativo y lo descriptivo y cómo lo aplicó a Jesús en relación con el rol mesiánico. En ese ejercicio de ver el texto como sistema narrativo y discursivo Yoder identifica claramente dos actantes, Jesús y el diablo, que están en diálogo, pero cada uno asume un papel distinto y de oposición en diferentes temas: económico, socio-político y religioso.

El texto como sistema narrativo y discursivo le ayuda a Yoder a ver que hay una continuidad en la ética no violenta manifestada en los textos bíblicos, así como su conflictividad con la realidad contextual de violencia manifestada en los aspectos económico, social, político y religioso. De esta manera establece interrelaciones entre los actores del texto, especialmente con el Jesús no violento, su personaje central y clave de lectura. Este aspecto lo encontramos sobre todo en la explicación de Yoder de los relatos del evangelio de Lucas.

3.6.3.2.4 El texto como símbolo

Yoder, igualmente, tiene en cuenta lo simbólico del texto. Entendemos por símbolo aquello que expresa lo indecible y que comunica sentido y que puede ser arquetípico, cultural, histórico y literario[153]. Sin embargo, debemos aclarar que para identificar el símbolo "debe existir una cualidad real sensorial"[154], que creemos Yoder desarrolló con sus experiencias y su preocupación por la manera como la iglesia estaba dejando de ser fiel al seguimiento de Cristo, en medio de una realidad de convulsiones sociales en diferentes partes del mundo. De esta manera el símbolo se convierte para Yoder en una herramienta indispensable para dar a conocer aquello difícil de expresar con palabras comunes y corrientes, y cuyo significado sea inagotable e insustituible. En otras palabras, para Yoder el símbolo contiene en sí mismo un plus de significado.

Inferimos que el teólogo menonita identifica el símbolo con el fin de advertir que las acciones reales del Jesús no violento no deben ser confundidas con las figuras literarias que presenta el texto. Por ejemplo, para él el relato de la purificación del templo (Mt. 12-17) es

---

[152] *Ibid.,* pp. 30-32.

[153] Véase Luis Alonso Schökel y José María Bravo, *Apuntes de hermenéutica*. Madrid: Trotta, 1994, pp. 104-112.

[154] *Ibid*., p. 104.

una "toma simbólica del recinto del templo por Uno que reclama allí su jurisdicción"[155], y da las razones para considerarlo como un relato simbólico: "si la purificación del templo hubiera sido de algún modo contraria a la orden, o ilegal, les hubiera dado un buen pretexto legal [a las autoridades] para tomar acción violenta en contra de él…"[156]. Si no se asumiera simbólicamente este relato, dice Yoder, entonces sería un precedente de una ética cristiana que consiente en la violencia. Igualmente se deduce lo simbólico de la lectura de Yoder en la desmitificación que hace del relato de las tentaciones (Lc. 4:1-13) donde, para él, Jesús se enfrenta a situaciones concretas que lo seducen para asumir el poder económico, político o religioso, las cuales terminó rechazando.

Entonces, hay textos simbólicos, como el de las tentaciones, pero también hay textos que tienen símbolos que aluden a las acciones de Jesús (caminar sobre la mar, convertir el agua en vino, etc.), en situaciones particulares, y que desean dar sentido a ellas. La cuestión que surge es bajo qué criterios Yoder determina cuándo un texto es simbólico y cuándo no. En el caso de la purificación del templo, la creatividad de Yoder se queda corta con respecto a cómo Jesús pudo haberse librado de las autoridades, así como lo hizo en otras oportunidades, como cuando se escapó de quienes lo buscaban para matarlo después de su discurso en la sinagoga (Lc. 14:16-19). Por eso, para él, la toma de Jesús en el templo se dio por medio de la enseñanza diaria que impartía. Deducimos que esto es lo histórico para él. Lo que parece ser es que Yoder desea evitar cualquier significado que induzca al uso de la fuerza por parte de Jesús y sus discípulos, aunque no se atente contra la vida de otros. Es decir, su opción por la no resistencia le lleva a cerrar el significado del texto. Nos preguntamos si su punto de partida de la no violencia -opción indeclinable de Yoder- no ha oscurecido su lectura de ciertos textos bíblicos. Esperamos responder esta cuestión en la última parte de nuestra investigación.

3.6.3.2.5 Lectura intertextual

Por lectura intertextual entendemos la percepción, por el lector, de las relaciones entre un texto y otro(s) que le ha(n) precedido o seguido[157]. Cuando estudia el texto en sí mismo le llamamos intratextual. En otras palabras, la intertextualidad es la presencia de otros textos en un texto determinado, que están en relación.

Yoder busca conexiones entre algunos textos del Nuevo y del Antiguo Testamento o conexiones entre los textos de uno u otro testamento. Constantemente identifica *paralelos*

---

[155] Yoder, *op.cit*., p. 41.
[156] *Ibid*., p. 41.
[157] Para ampliar este concepto véase el artículo de Fernando Millán, "Biblia e intertextualidad: una aproximación" en *Scripta Theologica*, vol. 48, 2016, pp. 357-379.

intratextuales e intertextuales en su lectura del texto bíblico. Por ejemplo, para lo primero, relaciona el canto de esperanza de María con la esperanza de Zacarías y Juan (Lc. 1:47-55 y 68-74). Para lo segundo, hace uso de los textos paralelos del Antiguo y del Nuevo Testamento para explicar eventos como el de la entronización en relación al Siervo sufriente (Sal. 2:7, Is. 42:1b, Lc. 3:21-22), o la plataforma política de Jesús (Is. 61, Lc. 4:18-19). Con textos paralelos exclusivos del Nuevo Testamento explica, entre otros temas: la caída de los poderes (Ro. 8:38, Ef. 2:2, Col. 2:20, Ga 4:3); la subordinación revolucionaria (Col. 3:18-41, Ef. 5:21-6:9, 1 P. 2:13-3:7); no hay dos imperativos en el Nuevo Testamento, "amar al enemigo por un lado y obedecer al Estado por el otro"[158]; y una nueva creación (Ef. 2:15, Gá. 6:15).

De esta manera Yoder trata de armonizar las distintas "voces" de la Escritura, con el fin de probar que la ética social de Jesús se mantiene a lo largo del Nuevo Testamento y tiene sus raíces en el Antiguo, busca encontrarle significado al texto, no ya en sí mismo sino en las relaciones con otros textos. Con la aplicación de la intertextualidad Yoder busca el significado de un texto dentro del canon, encontrar explicación al texto dentro de la misma Biblia -uno de los principios de la hermenéutica anabautista-. Además, quiere demostrar que las culturas que están detrás de tales escritos, en diferentes momentos y circunstancias, reflejan un profundo aprecio por la tradición de la no violencia.

Con este ejercicio de intertextualidad Yoder ve la Biblia como un solo texto, pero quiere defender la no violencia en la Biblia, demostrar que la Biblia no se contradice, y buscar un sentido integral de la no violencia en ella, lo cual es muy propio de su tradición menonita. Sin embargo, Yoder no parece estar muy preocupado por la situación específica a la que respondió cada texto y los intereses que cada autor pudo tener en su momento. Esto lo aproxima a una teología sistemática más que a un ejercicio exegético. En otras palabras, su preocupación es existencialista más que histórico-crítica.

En su intertextualidad -por lo menos en su obra objeto de esta investigación-, no se aprecia preocupación por las diferencias entre los textos, más bien se percibe un tono de concordismo. Lo contrario le llevaría a ser específico en la aplicación de algunos textos en nuevos referentes de lectura. De esta manera el mensaje se reduce a situaciones parecidas a las del pueblo de Israel o de las diferentes comunidades de la iglesia primitiva, dejando de lado el multiforme obrar de Dios en diversas circunstancias. Ahora bien, identificar como eje semántico la no violencia no quiere decir que todos los textos tengan un solo sentido, pues hay vocablos, ideas, contextos literarios que se estructuran de tal manera que producen un efecto

[158] Yoder, *op. cit*., 1985, p. 152.

de sentido nuevo. Es decir, la intertextualidad debería ayudarle a Yoder a descubrir nuevos ejes semánticos, en este caso sobre la no violencia, y poder releerla desde las situaciones de vida.

Con su análisis de los aspectos sincrónicos del texto Yoder ha querido ir a un nivel más profundo, más acá de las palabras; ha querido explorar lo operacional del texto, y lo relacional de la persona que escribió el texto, mediante la organización de los elementos de la estructura del mismo. Para él es importante lo que el texto en sí mismo quiere decir en virtud de su propia dinámica lingüística. De esta manera puede apropiarse de él y actualizarlo para los contextos de violencia. Entonces, aunque suenan muchas voces en la Biblia, Yoder descubre como hilo conductor o como eje semántico central cada vez de nuevo el tema de la no violencia de Jesús.

La lectura sincrónica le ayuda a Yoder a construir una cristología cuyo componente principal es la práctica de la ética no violenta de Jesús con el costo de la cruz. Así, su cristología basada directamente en el testimonio bíblico se distancia de aceptar la formulación dogmática de Calcedonia sin ninguna explicación. Seguir esto último, en lugar de seguir al Jesús testificado en los evangelios, dejaría abierta la ventana para el uso de la violencia por parte de sus discípulos. Es decir, para Yoder, la creencia en el Jesús de Calcedonia no debe estar separada de seguir su estilo de vida. Tal toma de posición de Yoder afirma su teología no violenta. Con el método sincrónico él descubre los hilos del significado del texto los cuales apuntan al Jesús no violento con sus respectivas implicaciones éticas. Así se opone a las lecturas fundamentalistas y dominantes del texto que han tratado de imponer un Cristo justificador de la violencia según las circunstancias que se presenten.

3.6.3.3 Exploración de la diacronía del texto

3.6.3.3.1 Situación de origen del texto

Yoder presta atención al mundo detrás del texto como estrategia de explicación. Él tiene presente, como una regla de interpretación, "qué quiso decir el autor y lo que los primeros lectores u oyentes entendieron"[159]. Para eso tiene en cuenta los orígenes posibles del texto, su posible composición o las circunstancias de su origen. Dentro de las circunstancias de origen identifica lo político, como en el segmento donde explica que María es una mujer macabea, lo cual lleva implícito otros aspectos tales como el cultural, el social, el étnico y el

[159] *Ibid.,* p. 61.

geográfico. De la misma manera acude a la geografía, como en la ubicación que hace del mundo detrás del texto de Lucas en Palestina (Lc. 3:21-22) y en la explicación del contexto del imperio romano en el camino de Emaús (Lc. 23 y 24).

En la búsqueda que hace Yoder del origen del texto, se aprecia un "código histórico" cuando investiga el estoicismo como una de las influencias en los textos bíblicos que hablan de subordinación. Este aspecto histórico está unido al político al explicar el significado de "someterse a las autoridades" dentro de la situación política de la época y al aclarar que no se refiere ni a la pena de muerte ni a la guerra (Ro. 13). De igual modo, su interés por lo político en el contexto histórico del texto se aprecia cuando explica que el patrón de subordinación mutua no se seguía en el campo político (1 P.2, 1 Ti. 2, Ro. 13). En las circunstancias de origen también identifica aspectos cúlticos, religiosos y culturales, especialmente en la práctica del uso del velo en las mujeres de Corinto (1 Co. 11:2ss). Igualmente, Yoder hace uso de la lengua griega y aramea para explicar el significado de las palabras en su respectivo contexto tanto literario como histórico, como aquella de "tú eres mi Hijo".

Pero Yoder no sólo se interesa en la situación de origen de los textos del Nuevo Testamento que evidencian una ética no violenta en Jesús y las comunidades cristianas del primer siglo. También se interesa en aquellos textos del Antiguo que relatan guerras en nombre de Dios. En la búsqueda del trasfondo socio-histórico de la fe israelita Yoder identifica que ella estaba en relación con la no violencia; que su creencia era en un Dios "…que salva a su pueblo sin necesidad de que ellos actúen"[160].

3.6.3.3.2 Géneros y formas literarias

Yoder organiza el material de su obra identificando los géneros literarios de evangelios, epístolas, litúrgicos y apocalípticos, para demostrar que existe una ética no violenta en los textos bíblicos. De esta manera identifica, por ejemplo: el texto de Filipenses 2:5-11 como un himno usado por la primera iglesia como una confesión de fe de que *Cristo es el Señor*; y los textos de Colosenses 3: 18-4:1, Efesios 5:21-6:9 y 1 Pedro 2:13-3:7 como códigos domésticos (*Haustafeln*). El contenido de los textos de los diferentes géneros y formas en la literatura bíblica le ayuda a Yoder a no levantar falsas expectativas para justificar la ética de la no violencia subyacente en su cristología. Además, le sirve para comprender la situación que dio origen a los textos y captar sus mensajes para entonces. Con esto quiere demostrar

[160] *Ibid*., p. 59.

integridad con respecto al canon bíblico, es decir, dejar que el texto diga lo que tiene que decir.

3.6.3.3.3 Reconstrucción del contexto del texto

Al teólogo menonita le es muy útil reconstruir el contexto en que nacieron algunos textos para tratar de entender su significado para entonces, desafiando, de esta manera, la justificación de la violencia social por parte de los seguidores de Jesús. Ejemplos al respecto son: la reconstrucción que hace de Lucas 12:29-31 con base en el jubileo, "si trabajas seis días (o años) con todo tu corazón puedes esperar que Dios tenga cuidado de ti y de los tuyos…"; la traducción del Padre Nuestro con base en el griego: "la palabra *opheilema*… significa precisamente una deuda monetaria…"[161]; la investigación que hace entre las tablas domésticas (*Haustafeln*) y el estoicismo y la relación de estos aspectos con los textos de Col. 3:18-4:1, Ef. 5:21-6:9 y 1 P. 2:13-3:7; la investigación que hace sobre las funciones de las autoridades en el contexto del imperio romano y el uso de la espada (*machaira*) en Ro. 13.

En conclusión, por medio de los aspectos diacrónicos, pero sin hacer investigaciones profundas, Yoder quiere dar a conocer a los modernos especialistas en ética -como él mismo los llama en la introducción de su obra- la importancia de tener en cuenta la historia para ir a la ética no violenta de Jesús, lo cual ha sido la tesis de su trabajo. En otras palabras, quiere mostrar que sus afirmaciones acerca de la ética no violenta de Jesús tienen en cuenta el contexto histórico en el que vivió, el pueblo judío al que perteneció, las implicaciones de su seguimiento y el contenido de su proclamación. Pero Yoder no tiene el mismo interés por otros aspectos diacrónicos, como saber cuál es el manuscrito más antiguo, los problemas de transmisión, las variantes introducidas en el mismo, entre otros aspectos que son parte de la crítica textual.

Los métodos histórico-críticos le ayudan a confirmar el sentido que encontró en los textos al usar los métodos sincrónicos y que apuntan a un Jesús no violento e inmerso en una realidad social, económica y política. En este ejercicio hermenéutico Yoder va alternando los dos métodos -sincrónico y diacrónico- con la mira siempre puesta en el Jesús no violento. Este foco en el Jesús no violento, sin embargo, le ha llevado a considerar simbólicos aquellos textos que parecieran justificar el uso de la fuerza y considerar como canon los textos que parecieran consentir en la opresión y en el sometimiento de las mujeres al sistema patriarcal. Sobre este punto volveremos en la última parte de nuestra investigación.

---

[161] *Ibid*., p. 50.

Conclusión

El propósito en este capítulo consistió en analizar los aspectos hermenéuticos y exegéticos de la lectura que Yoder realizó de los textos bíblicos, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, en su obra *Jesús y la realidad política.* La primera tarea se enfocó en la "actitud de lectura" y la "focalización". La segunda, en la "explicación del texto como tal".

En nuestro análisis hemos demostrado que Yoder usó los métodos sincrónicos y diacrónicos para buscarle significado al texto a partir de su tesis de que por medio del testimonio bíblico podemos comprobar que la ética no violenta de Jesús se dio en contextos sociales, económicos y políticos, y no aislada de la realidad. En otras palabras, que la ética no violenta de Jesús fue una respuesta al orden social de aquel momento.

Con su trabajo semiótico y exegético Yoder pone a prueba la fundamentación cristológica de la tradición anabautista sobre la no violencia y, al mismo tiempo, responde a aquellas interpretaciones que no consideran a la ética de Jesús relevante para nuestros días. Es evidente que la lectura sincrónica que hace el teólogo menonita pareciera cerrar el significado del texto de tal manera que justifique su tesis de la ética no violenta de Jesús en medio de la realidad histórica. Pero, como lo hemos visto en esta investigación, él confirma la conclusión de su lectura sincrónica con la investigación de lo histórico del texto. Es decir, su aproximación sincrónica no se opone a la diacrónica. Más bien, por medio de esta última comprueba, por un lado, su tesis de la no violencia de Jesús y su relevancia para nuestros días; por otro lado, identifica a un Jesús histórico, es decir encarnado en la realidad del contexto en que vivió. Este aspecto histórico identificado en la lectura de Yoder lo aproxima a la tesis de Sobrino.

Después de este análisis concluimos que, para Yoder, el canon bíblico completo, desde el Antiguo hasta el Nuevo Testamento, es coherente en cuanto a que la ética no violenta constituye la voluntad de Dios para su Pueblo, la cual es ratificada en su Hijo, debe ser vivida en el presente por sus discípulos y esperada al final de los tiempos. Tal ética no violenta responde a diferentes momentos de la historia del pueblo de Israel y posteriormente a los de la iglesia de creyentes. Es decir, es una ética que, teniendo en cuenta el momento histórico, permanece fiel a la voluntad de un Dios de paz y reconciliación no sólo para el futuro sino para hoy.

De ahí que, para Yoder, aunque el texto sea problemático debe ser obedecido fielmente como expresión del seguimiento de Cristo. Pareciera ser que esta posición de Yoder, por un lado, es otra versión de fundamentalismo, dada su aparente conformidad con los

sistemas, tal como lo expresa en el tema de la subordinación, y sin una propuesta de cambio radical de estructuras de opresión. Pero, por otro lado, confronta al sistema de opresión con el respeto de la vida del otro y reconoce que no siempre se logra la liberación material o física pero sí cambiar la actitud frente al opresor. En otras palabras, la lectura de Yoder no se desliga de la realidad histórica, pero su expectativa de transformación en las estructuras sociales está al final de la historia con Cristo.

En ese proceso de lectura realizado por el teólogo menonita, el enemigo es el *referente* obligado de su relectura. Deducimos que, para él, ese enemigo, representado en el opresor, no debe resistirse con la fuerza coercitiva sino con la *no resistencia*, si es que se sigue el ejemplo de Jesús. Por eso, anticipamos que uno de los efectos de la lectura de Yoder es concientizar acerca de que la ética de la no violencia es el camino a seguir por los cristianos en contextos de injusticias y opresión -tal como sucedía y aún sucede en América Latina-, los nuevos *loci* de su actualización. Y tal concientización debe llevar a una praxis con su respectivo costo, la cruz.

No obstante, el análisis realizado no evidencia que el seguimiento a Jesús esté precedido por unos ejercicios espirituales, como sí parece ser el caso de Sobrino y que veremos más adelante, sino que el mismo seguimiento de Jesús lleva implícita una espiritualidad que se manifiesta en el amor al enemigo, y también en la solidaridad con el oprimido, la víctima, que no parece tener igual importancia en Yoder.

Una aproximación a los textos teniendo en cuenta al enemigo, como lo hace Yoder, requiere reconocer en la humanidad la imagen de Dios. Sobre esa base como convicción normativa, los seguidores de Jesús no recurren a la violencia contra sus adversarios. Tal posición parece romántica, especialmente en contextos donde no todos los victimarios asumen sus responsabilidades por los crímenes cometidos, sin embargo, puede ser el camino mejor en contextos de posconflicto, como es el caso colombiano, donde se reqtuiere detener la espiral de violencia y no dar lugar a la venganza contra el enemigo. Además, tener en cuenta al enemigo es una luz de aproximación a la hermenéutica intercultural, en la que las diferencias entre los lectores son notables y se pueden incluir no solo a víctimas sino a victimarios.

Los aspectos hermenéuticos y exegéticos identificados en este capítulo, que serán comparados con los del capítulo correspondiente sobre Jon Sobrino, ayudan a brindar respuesta a la pregunta sobre cómo renovar la hermenéutica anabautista latinoamericana. El siguiente capítulo se dedicará al análisis del aspecto “actualización”, es decir cómo Yoder

actualiza el texto, cómo lo hace parte de su propia vida y los efectos praxeológicos de su lectura.

CAPÍTULO 4

ACTUALIZACION DE LA LECTURA DE YODER. UN ANÁLISIS HERMENÉUTICO

Introducción

En el capítulo precedente se analizaron los aspectos hermenéuticos y exegéticos de la lectura de Yoder en su obra *Jesús y la realidad política*. Nuestro propósito consistió en demostrar la relación entre el resultado de la exégesis y la posición hermenéutica que llevó a Yoder a desarrollar su cristología. De esta manera quedó demostrado que las experiencias de vida y la tradición anabautista de Yoder condicionaron la manera como él leyó los textos bíblicos. Para el análisis tuvimos en cuenta los aspectos de 1) actitud de lectura, 2) focalización y 3) explicación del texto como tal.

En este capítulo, "Actualización de la lectura de Yoder. Un análisis hermenéutico", demostraremos cómo la actualización de los textos bíblicos[1] realizada por el teólogo menonita es relevante no sólo para la iglesia de entonces sino para la de nuestros días, dada la realidad de violencia, impunidad e injustica que se continúa viviendo en América Latina. Teniendo como base el análisis del proceso de interpretación, y de acuerdo al bosquejo sugerido por Yoder en su obra *Jesús y la realidad política*, nuestro propósito en este capítulo consiste en analizar, en cada género literario, cómo Yoder apropia el texto a su vida. Para tal fin analizaremos las siguientes categorías[2] con sus respectivas preguntas examinadoras:

En la categoría "lectura de personajes" se responderá a estas preguntas: ¿en cuáles personajes o acciones se enfoca Yoder en el proceso de actualización? ¿Cómo el texto bíblico

---

[1] La actualización tiene que ver con hacer eficaz el querigma bíblico para nuestras situaciones. En otras palabras, cómo hacer eficaz un mensaje expresado en otro tiempo para un pueblo de otro entorno cultural y social. Sin embargo, como expresa Severino Croatto, debemos recrear el mensaje bíblico y no sólo actualizarlo. Véase J. Severino Croatto, *Hermenéutica bíblica. Un libro que enseña a leer creativamente la Biblia*. Buenos Aires: Lumen, 1994, p. 110.

[2] Aquí seguimos las categorías -con la adaptación de algunas de las preguntas para el análisis de la lectura hermenéutica de Yoder- identificadas en las obras de Hans de Wit, Louis Jonker, Marleen Kool, Daniel Schipani, eds., *Through the Eyes of Another, Intercultural Reading of the Bible*. Elkhart, Ind: Institute of Mennonite Studies and Vrije Universiteit, Amsterdam, 2004, pp. 416-417; Hans de Wit, *Por un solo gesto de amor. Lectura de la Biblia desde una práctica intercultural*. Buenos Aires, Argentina: ISEDET, 2010; y del mismo autor, *op.cit.*, 2012, p. 19.

adquiere un nuevo contexto, una nueva referencia? ¿Los personajes del texto bíblico vienen a ser modelos para la manera de actuar de Yoder? ¿Cómo? ¿Hay un mensaje general que Yoder piensa proveerá el estímulo a la acción o la reflexión: evangelismo, siembra, reconciliación, misión, conversión, rompimiento de barreras, prevención de la discriminación, compromiso social y político, equidad de género, trabajo por la paz y la justicia, lucha contra la impunidad, etc.?[3]

En la categoría "estrategias de apropiación" la pregunta clave es ¿cómo, a través de qué estrategia, el texto es actualizado por Yoder? Si el texto es aplicado al contexto local (por ejemplo, fusionado con la propia historia de Yoder), ¿es la referencia original del texto reemplazada por una contemporánea? Si es así, ¿cómo? ¿Qué estrategia de apropiación es usada por Yoder? Hans de Wit[4] sugiere considerar las siguientes:

> un modelo alegórico, histórico o analógico -que son modelos clásicos de la hermenéutica-, ¿un modelo de paralelismo de términos? -llamado también de papel calco o transparente- (ej. Faraón es Pinochet; nosotros somos el pueblo de Israel); paralelismo o correspondencia de relaciones[5] (ej. Faraón es Pinochet, y nosotros somos el pueblo de Israel, y así como Faraón oprimió a Israel, así Pinochet nos oprime); o el *Dialog der Verhältnisse* o diálogo de relaciones, descrito por van der Ven[6].

---

[3] Véase de Wit, Jonker, Kool, Schipani, *op.cit*., 2004, p.416-417.

[4] Véase de Wit, *op.cit*., 2010, p. 194.

[5] Clodovis Boff, *Teología de lo político: sus mediaciones*. Salamanca, España: Ediciones Sígueme, 1980, en Hans de Wit y otros, *Through the Eyes of Another: Intercultural Reading of the Bible*, Elkhart, Ind: Institute of Mennonite Studies, 2004, p. 417. Es un modelo resultante de rechazar dos modelos anteriores, el de texto/aplicación y el de correspondencia de términos. El modelo de texto/aplicación consiste en tomar una línea de la Biblia y aplicarla directamente a la situación presente. El modelo de correspondencia de términos consiste en inferir qué términos usados en los textos bíblicos y en los contextos de esos días pueden ser aplicados a la situación presente. Por ejemplo, "éxodo significa la liberación del pueblo hebreo de la esclavitud en Egipto, por lo tanto, hoy éxodo significa liberación del pueblo de la esclavitud de opresión en el actual contexto". "La ecuación de este modelo es: textos antiguos: sus contextos = textos actuales: contextos actuales". El modelo de correspondencia de relaciones de C. Boff consiste en una ecuación entre la relación de los textos antiguos y los contextos de esos días y la relación de los textos actuales y los contextos actuales. Este método implica averiguar: 1) la correspondencia entre las convicciones del encuestado y su actual contexto con la relación entre las afirmaciones del Antiguo o Nuevo Testamento y sus contextos de esos días, 2) la correspondencia entre las convicciones del encuestado y su actual contexto con la relación entre las afirmaciones en la iglesia primitiva y su contexto, y 3) la correspondencia entre las convicciones del encuestado y su actual contexto con la relación entre las afirmaciones en la historia de la iglesia y sus contextos específicos en la historia de la iglesia. Para ampliar este concepto consúltese Johannes A. van der Ven, "An Empirical or a Normative Approach to Practical-Theological Research" en Johannes A. van der Ven and Michael Scherer-Rath, Eds., *Normativity and Empirical Research in Theology*. Leiden NLD: Brill Academic Publishers, 2004, pp. 119-124; Clodovis Boff, *Theology and Praxis: Epistemological Foundations*. Maryknoll, NY.: Orbis Books, 1987, pp. 142-150.

[6] J.A. van der Ven, *Entwurf einer empirischen Theologie, Kampen*. The Netherlands: Kok, 1990 en Hans de Wit y otros, *op. cit*., 2004, p. 417. El modelo de diálogo de relaciones surge de reconocer que "no le corresponde a la teología práctica tomar todo el trabajo de la hermenéutica de la correspondencia de relaciones y el juicio hermenéutico ya que éste es un trabajo de todas las disciplinas de la teología

En la categoría "contenido de la apropiación" se examinará ¿cuál es el contenido de la apropiación que hace Yoder?: perdón, reconciliación, transformación, liberación, paz, no violencia, justicia social, etc. ¿Cuál es la relación del contenido con la postura hermenéutica de Yoder? Es decir, cómo ve Yoder que debe ser la relación entre texto bíblico antiguo y contexto actual: "¿Confirmadora, narcisista, (auto) crítica, problematizadora, creyendo que los valores bíblicos deben prevalecer, etc.?"[7]

En la categoría "dinámicas de apropiación" se investigará ¿qué pasa con la perspectiva y auto imagen de Yoder, quien es el lector? ¿Es la misma o cambia? El poder del texto bíblico es evaluado acá. ¿Tiene el relato bíblico una función crítica para Yoder? ¿Ve Yoder su propia vida como un cumplimiento del texto leído? ¿La lectura del texto lleva a Yoder a nuevos puntos de vista? ¿Con la relectura del texto, se vuelve Yoder más sensible a sus propios prejuicios culturales e ideológicos y a sus propios defectos?[8]

En la categoría "efecto praxeológico"[9] se examinará ¿qué es lo real, el efecto praxeológico verificable de la apropiación que hacer Yoder del texto? ¿no hay apropiación, la apropiación permanece en el nivel del deseo, un nuevo estilo de vida, altruismo, conversión, involucramiento en movimientos pacifistas o de resistencia, nuevas formas de acción sociopolítica, trabajo diaconal, misión, evangelización, transformación en la percepción de los otros, etc.?[10] Las anteriores preguntas sobre el efecto praxeológico se complementan con las siguientes que pueden ser aplicadas a la lectura hermenéutica de Yoder:

> ¿Se puede decir que hay un empoderamiento con relación a los otros ("el relato me da fuerzas para vencer mis propios problemas, inseguridad, fallas, modo impropio de trato con otros")? ¿Empoderamiento de uno mismo ("el relato me da fuerzas para encontrar equilibrio, paz, aceptación de mí mismo")? ¿Se puede hablar de un diálogo crítico con los nuevos movimientos religiosos alienantes? ¿Se muestra una "capacidad de no juzgar", una mentalidad que para la segunda fase [la de comparar] es de gran importancia y que allí se codifica nuevamente…? ¿Hay correlaciones significativas entre la lectura de la Biblia y las transformaciones sociales? ¿Sigue siendo un efecto a nivel de "en realidad tendríamos que…" o hay efectivamente un nuevo estilo de vida, un actuar?[11]

---

incluyendo literaria, histórica, práctica y especialmente sistemática". Lo que debe hacerse entonces es mantener un diálogo con las otras disciplinas teológicas. Véase Johannes A. van der Ven, *op.cit*., 2004, p. 124.

[7] Véase de Wit, *op.cit*., 2012, p. 19.

[8] Véase de Wit y otros, *op.cit*., 2004, p. 417.

[9] El efecto praxeológico es el efecto real, en términos de transformación o nueva praxis, como consecuencia de la lectura de un texto. Por esto hay que diferenciarlo del mero deseo de aplicar un texto.

[10] Véase de Wit, *op.cit*., 2012, p. 19.

[11] de Wit, *op.cit*., 2010, p. 195.

Teniendo en cuenta los textos del Antiguo Testamento y los géneros literarios del Nuevo Testamento escogidos por Yoder e identificados en el capítulo anterior, el análisis de la actualización seguirá el siguiente orden: Evangelio de Lucas, Antiguo Testamento, epístolas paulinas y textos litúrgicos. Aunque en algún momento el análisis parecería repetir lo presentado en el capítulo dos, siempre se hará explícito el aspecto de la actualización. Es de aclarar que en el análisis tanto del Antiguo Testamento como de cada género literario del Nuevo no todas las categorías relacionadas con la actualización aparecen con la misma intensidad. Además, no es posible analizar el efecto praxeológico de la relectura de Yoder, ni en su propia vida ni en la de otros, siguiendo el esquema de su presentación en su propia obra. Por esto hemos acudido a otras fuentes y hemos colocado ese tema al final de este capítulo.

4.1 Actualización del Evangelio de Lucas

En la relectura de Lucas Yoder optó por textos donde el tema socio-político es preponderante, aunque hay otros relatos del tercer evangelio que tratan el mismo asunto pero que él no ha tenido en cuenta en su obra. Yoder pretende releer estos y otros textos de la Biblia teniendo en cuenta la pregunta ¿hay aquí una ética social o política que sea relevante para nuestros días? Los textos del evangelio de Lucas donde Yoder centra su atención corresponden a: 1:46-68 “La anunciación”; 3:21-4:13 “La comisión y la tentación”; 4:14ss “La plataforma”; 6:12ss “Reafirmación de la plataforma”; 9:1-22 “El pan en el desierto”; 12:49-13:9 “El costo del discipulado”; 19:36-46 “La epifanía en el templo”; 19:47-22:2 “Dios y el César”; 22:24-53 “La última renuncia”; 23 y 24 “Ejecución y exaltación”.

Deducimos varias razones para la selección de tales textos. Una de ellas es el desafío que representaba para la iglesia de la segunda mitad del siglo XX los hechos revolucionarios, algunos de ellos sangrientos, que se estaban dando en diferentes partes del mundo, como una de las secuelas de la Segunda Guerra Mundial. Otra es la conformidad de la iglesia con el sistema opresor alimentada por una lectura fundamentalista y conservadora de la Biblia, tal como lo hemos reseñado en el primer capítulo. Y otra razón es que para Yoder lo relatado en el evangelio de Lucas, más que en otro evangelio, se aproxima a lo vivido por Jesús. Es decir, Yoder confía que el texto le proveerá bases para demostrar que la ética de Jesús es relevante para nuestros días[12].

---

[12] Así lo manifiesta Yoder mismo en varios apartes de su obra *Jesús y la realidad política*. Buenos Aires: Certeza, 1985. Él espera que su estudio sobre la ética de Jesús manifestada en los evangelios hable a quienes no ven tal ética como pertinente a las cuestiones sociales (p. 18), demostrar que hay una conexión entre el Nuevo Testamento y la ética social contemporánea, especialmente en cuanto a los

La dimensión socio-política del relato de Lucas es lo que llama la atención del teólogo menonita. Por ejemplo, en su lectura de Lc. 1:46-68[13] se enfoca en la relación que hay entre las esperanzas sociopolíticas de Jesús ("…aquel cuyo nacimiento se nos anuncia va a ser un agente de cambio social radical") y los discursos de María en el *Magníficat* ("Hizo proezas con su brazo…, quitó del trono a los poderosos…"), Zacarías en el anuncio del nacimiento de Juan ("Salvación de nuestros enemigos…") y el anuncio de Juan ("…Su aventador está en su mano, y limpiará su era…"). Considera que tales discursos reflejan el anhelo del pueblo de un cambio social radical: "el sufrimiento de Israel se discernía en toda su realidad social y política", "…la obra del Esperado debía tener el mismo contenido". Luego focaliza su relectura socio-política en el personaje de Juan: "[su] ministerio tenía un pronunciado carácter político…Jesús fue su sucesor…su encarcelamiento tuvo relación con el temor de Herodes Antipas de que pudiera fomentar una insurrección", "…la ofensa de Juan…podría muy bien identificar alguna crítica política de importancia", "…su encarcelamiento tuvo un significado políticamente simbólico…".

En su relectura de Lc. 3:21-4:13 su atención está puesta en el llamado de Jesús a cumplir con una misión de características socio-políticas -un programa con un nuevo orden social- y las tentaciones que debe enfrentar en el cumplimiento de su tarea: "…todas las opciones que el tentador pone delante de Jesús son modos de ser rey". Descarta cualquier interpretación metafísica del relato sobre las tentaciones de Jesús: "…Hijo de Dios…no es un concepto de su filiación metafísica, sino su realeza". También evita una interpretación espiritual de ellas: "…el filtro espiritual…ha tratado…esta tentación como puramente personal y carnal. Jesús estaba hambriento…", "la segunda tentación… es …de carácter socio político", "concebimos a Jesús discerniendo…el carácter idolátrico del hambre de poder político y del nacionalismo", "la [tercera] tentación es la pretensión cuasi-blasfema de un reinado divino", "tal descenso... ¿no hubiera dado señal de una lucha de liberación político religiosa…?"

La dinámica anterior se continúa en su relectura de los siguientes textos. En la relectura de Lc. 4:14ss lo que capta su atención es el significado social y político del evangelio: "El lenguaje ('reino', 'evangelio') fue elegido del campo político", "…tiempo en que las desigualdades acumuladas a lo largo de los años son olvidadas, y todo el pueblo de Dios comienza otra vez desde el principio", "…la renovación del pueblo de Dios tendrá forma de

---

temas del poder y la revolución (p. 18), sacar a la luz un Jesús significativo para la ética social (p. 24), demostrar que Jesús es normativo para la ética social contemporánea (p. 24), demostrar que cualquiera de los evangelios llevaría a las mismas conclusiones (25), demostrar que un estudio profundo de las fuentes -de los evangelio- llevará a la misma conclusión sobre la ética de Jesús -como relevante para nuestros días- (pp. 29-30). Además, para Yoder, en los textos seleccionados del evangelio lo histórico y lo interpretado se corresponden (p. 78).

[13] *Ibid*., pp. 25-29.

jubileo". Y nuevamente relaciona el discurso de Jesús con el de María y Juan: "Jesús, lo mismo que María y Juan, estaba anunciando… un nuevo régimen, cuyas características serían que el rico compartiría con el pobre, los cautivos serán liberados, y los hombres tendrían una nueva mentalidad (*metanoia*), si creían esa noticia".

Así podríamos seguir y encontraríamos el mismo contenido social y político en su relectura de otros textos del evangelio. Resumiendo entonces: en Lc. 6:12ss subraya la oposición de los grupos de poder y la creación de Jesús de un movimiento alternativo no violento que desafía al sistema; en Lc 9:1-22 su lectura se enfoca en el camino de la cruz como alternativa política tanto a la insurrección como a la pasividad; en Lc. 12: 49-13:9 y 14:25-36 la formación del grupo de discípulos como alternativa social y política es lo que capta su interés; en Lc. 19:36-46 se centra en la acción no violenta de Jesús en el templo como estrategia para establecer un nuevo orden social; en Lc. 19:47-22:2 su enfoque está en la confrontación entre los dos sistemas sociales -reino de Dios y el Estado- y el rechazo de Jesús al *status quo*; en Lc. 22:24-53 su atención está puesta en la violencia como la tentación que debe enfrentar Jesús; y en Lc. 23 y 24 la cruz y su relación con las tácticas políticas no violentas es lo que llama su atención en el texto.

Un elemento clave que posibilita la relectura de Yoder es su focalización en los personajes del texto, lo cual es implícito en su relectura. Tales personajes son: María -como mujer macabea- (Lc. 1:47-55), Zacarías (Lc. 1:68-74), Juan (Lc. 3:9,17) y Pedro (Lc. 22:24-52). Yoder parece identificarse con sus discursos y estilos de vida en relación al cambio social y político que anhelaban para la sociedad de su contexto, aunque el último personaje -Pedro-, también encarna lo que significa la tentación de usar la fuerza. Tal identificación con ellos y ella se da, por un lado, no sólo por sus perfiles revolucionarios, sino por su opción no violenta, su resistencia a la tentación de usar la fuerza, y a los costos que ellos mismos asumieron al seguir ese camino. Es decir que hay una autoconfirmación de Yoder en su opción no violenta. Pero su identificación también es autocrítica ya que en Pedro se reflejan quienes luchan por seguir a Jesús fielmente, modelo éste que no es tomado comúnmente. Aun así, esta preferencia de Yoder de leer los textos con personajes de estas características da a entender que hay una identificación con ellos y ella como símbolos de quienes son excluidos, marginados y pobres, que levantan sus voces proféticas en un mundo de injusticias y cargan con las consecuencias de esta opción, pero siempre siguiendo la estrategia de la no violencia. De esta manera María y los otros personajes mencionados se convierten en modelos de acciones ético-sociales y ético-políticas a seguir en nuestros días.

Sin embargo, Jesús, tal como era de esperar, es el personaje por excelencia con quien Yoder se identifica en su relectura del evangelio. Su propósito desde el inicio consiste en demostrar que la ética de Jesús es relevante para nuestros días. Es decir, ve en Jesús el modelo de ética social y política a seguir. Entonces se puede deducir que la razón de Yoder para identificarse con tales personajes es el perfil revolucionario y la convicción de que la no violencia es su estrategia para lograr los cambios sociales y políticos.

En la interpretación de los textos de Lucas, Yoder ve a los discípulos de Jesús como tipificación de una comunidad alternativa al sistema social, económico y político, que asume los costos del camino de la cruz, pero con esperanza escatológica en la creación de una nueva humanidad: "llamó a doce hombres claves, los primeros frutos de un Israel restaurado. A la oposición organizada responde con la instauración formal de una nueva realidad social… presenta una alternativa para las estructuras existentes hasta ese momento, desafía al sistema…"[14], "una comunidad de compromiso voluntario, dispuesta por causa de su llamado a llevar sobre si la hostilidad de la sociedad"[15]. Así, la relectura de Yoder propone un discipulado de alto costo, aunque no hay referencia, en su obra objeto de esta investigación, de una apropiación real a su vida o a su congregación local. Digamos entonces que su actualización se queda en el nivel volitivo, del "debería ser"; los discípulos de Cristo, la iglesia, deberían constituir una comunidad que sea alternativa al sistema, donde el área económica condiciona inevitablemente su ética. Aunque lo anterior se deduce de la obra de Yoder, otras fuentes nos informan que su discurso, en la época de aparición de su obra, no está aislado de su vida personal, familiar y eclesial[16]. Sobre esta última –la iglesia de la cual él era miembro activo-, su deseo es que sea una comunidad alternativa.

En su relectura del texto Yoder compara los personajes y sus discursos entre sí. Por ejemplo, el discurso político expresado en el canto de María corresponde con el de Zacarías, el de Juan y el de Jesús: "las esperanzas de María y Zacarías, lo mismo que las de Juan…[eran] las esperanzas de Jesús"[17], "Jesús, lo mismo que María y Juan…"[18]. Igualmente, hace un paralelismo entre los discípulos con el Israel restaurado: "llamó a doce hombres claves, los primeros frutos de un Israel restaurado"[19].

---

[14] *Ibid*., p. 36.
[15] *Ibid*., p. 39.
[16] Véase el libro de Anna Marie Guth Yoder, *What I Hold Precious*. Ontario: Rebecca Yoder Neufeld, 2013, pp. 81-167.
[17] Yoder, *op.cit*., p. 28.
[18] *Ibid*., p. 34.
[19] *Ibid*., p. 36.

Lo que se deduce de estos ejemplos es que Yoder propone que el discurso y las actividades tendientes a los cambios sociales de estos tres testigos, sin usar la violencia, se continúe en los discípulos de Jesús hoy. Tal paralelismo también se da en roles, por ejemplo, cuando relaciona mesianismo con provisión de alimento: "la opción sugerida… era que su mesianismo podía expresarse proveyendo un banquete para sus seguidores"[20]. Y en la relación de conceptos, por ejemplo, reino con jubileo: "el concepto de Jesús acerca de la venida del reino fue tomada extensamente de la comprensión profética del año de jubileo"[21], nueva era con nueva realidad económica: "Una ética así sólo se puede concebir si ha comenzado una nueva era y si la novedad de esa era está a punto de alcanzar un realismo económico"[22], carrera pública de Jesús con amenaza al imperio: "la carrera pública de Jesús fue tal que hizo pensar que se trataba de una clara amenaza para el Imperio Romano"[23].

En su relectura también se dan comparaciones por oposición o antagonismo. Por ejemplo, el ministerio popular galileo versus el ministerio centrado en sus discípulos y la marcha a Jerusalén (decisión para enfrentar la muerte): "[el pan en el desierto] marca la culminación del ministerio popular galileo y la transición, … hacia un ministerio centrado más en sus discípulos…"[24]; el rechazo a Jesús versus la iglesia atractiva: "mientras el moderno manejo de las iglesias trata de hacer que la membresía sea atractiva para el gran número, Jesús aquí [en Lc. 14:26] se estaba alejando de la multitud"[25]; amor infinito versus ley natural: "Una ética que va a ser guiada por dos polos: el de imitar el amor infinito de Dios hacia sus hijos rebeldes (6:35ss) y el de la ley natural"[26]; cruz versus corona: "…respuesta [de Jesús] a la tentadora aclamación, la cruz y la corona son alternativas"[27]; golpe de Estado versus control de los acontecimientos: "Ahora [con la incursión en el templo] Jesús tiene bajo control el curso de los acontecimientos…el golpe de Estado se ha ganado en dos terceras partes…pero…aunque condena y saca del lugar antiguo, no lo hace con las mismas armas"[28]; Dios versus César -Estado-: "lo que es de César y lo que es Dios…se enfrentan en la misma arena"[29]; religiosidad

[20] *Ibid*., p. 30.
[21] *Ibid*., p. 33.
[22] *Ibid*., pp. 36-37.
[23] *Ibid*., p. 46.
[24] *Ibid*., p. 37.
[25] *Ibid*., p. 39.
[26] *Ibid*., p. 36.
[27] *Ibid*., p. 37.
[28] *Ibid*., p. 41.
[29] *Ibid*., p. 42.

versus servicio: “La alternativa ante la manera en que gobiernan los reyes de la tierra no es la espiritualidad sino la actitud de servicio”[30].

En su relectura, la referencia original del texto también es reemplazada por otra por medio de analogías. Por ejemplo, los cautivos y oprimidos de Israel son los cautivos y oprimidos de toda la humanidad: “La referencia profética a los cautivos y oprimidos, no puede referirse a Israel o al judaísmo; la liberación es…para todos los hombres [personas]…”[31].Los paralelos anteriores sugieren que Yoder tiene en cuenta su contexto de revoluciones violentas, dictaduras, impunidad, situación económica, crecimiento numérico de las iglesias alejadas del discipulado radical, entre otras situaciones.

También hace uso de alegorías en su estrategia de apropiación del texto. Por ejemplo, la figura del fuego: “el fuego que Jesús está impaciente por encender (12:49ss) ya está ardiendo; su mensaje ha comenzado a cosechar divisiones…”[32]; el número doce (para referirse a los discípulos) es un símbolo, y la toma del templo -aparentemente violenta- por parte de Jesús es simbólica: “…ésta es una toma simbólica del recinto del templo por parte de Jesús…de lo contrario les habría dado un buen pretexto legal para tomar acción en contra de él”[33]. Estas alegorías confirman una vez más que la lectura del texto invitó al teólogo menonita a pensar en su propia situación contextual, llevando el texto a un espacio nuevo, al presente.

En resumen, Yoder conecta las situaciones del texto con el contexto presente. De ahí que combatir el hambre de la humanidad, practicar el perdón de las deudas, liberar a los oprimidos y cautivos por medio no violentos, rechazar la ley -orden- natural, rechazar el poder opresor, rechazar la toma del poder por la fuerza, servir a la humanidad en actos concretos son compromisos adquiridos por los discípulos de Cristo. No obstante, su apropiación, por lo menos en su obra, se queda en el nivel volitivo, en el “debería darse”.

El concepto de comunidad también es muy importante para su relectura de Lucas 12:49-13:9 y 14:25-36. La comunidad de discípulos es una comunidad voluntaria que debe ser alternativa al (los) sistema(s) buscando la transformación social por medios no violentos y viviendo un estilo de vida diferente: “en medio de una sociedad caracterizada por tener lazos familiares muy estables de raíz religiosa, Jesús hace surgir una comunidad de compromiso voluntario dispuesta por causa de su llamado a llevar sobre sí la hostilidad de la sociedad”, “La novedad de su carácter radica… en que está marcado por una alternativa a los modelos de

[30] *Ibid*., p. 39.
[31] *Ibid*., p. 35.
[32] *Ibid*., p. 38.
[33] *Ibid*., p. 41.

liderazgo comúnmente aceptados”[34]. De esta manera ella -la comunidad- se convierte en alternativa, entre otros desafíos, a la esclavitud y la opresión, la violencia, la lucha por el poder político-religioso, las desigualdades sociales, la exclusión, el individualismo, el egoísmo racial, el nacionalismo, la deuda, la insurrección, la pasividad frente a las injusticias, las divisiones sociales y la sedición.

Otro concepto importante para Yoder en su relectura es la no violencia de Jesús como resistencia a la tentación de seguir la violencia. Así se evidencia en su relectura de los textos de Lucas 19:36-46, 22:24-53: “el hecho de que…procuraban matarle está vinculado a la demanda mesiánica representada en la toma no violenta del lugar santo y no simplemente con la perturbación del orden…”, “…echó (exebalen) no indica violencia”, “aunque condena y saca de lugar al antiguo [orden] no lo hace con las mismas armas [de la violencia]”[35], “…fue llevado…a pensar una vez más en la violencia mesiánica con la que había sido tentado desde el comienzo”[36], “por última vez, Jesús siente el llamado que le presenta la cruzada”[37]. De allí se deduce que, de la misma manera que lo experimentó Jesús, la violencia se convierte en la tentación permanente para sus discípulos. Y ligado a los anteriores conceptos está el de sufrimiento con esperanza, simbolizado en la cruz, tal como lo sugiere Yoder en su relectura de los capítulos 23 y 24 de Lucas.

La relectura del texto de Lucas se vuelve problematizadora tanto para él como para los lectores de su obra. Esto se refleja en las críticas hacia quienes espiritualizan los textos y no ven el servicio y la preocupación social y política como parte de la ética de Jesús. Él está planteando el problema de la falta de seguimiento al Jesús del evangelio por parte de sus discípulos, especialmente en cuanto al camino de la cruz y las consecuencias de una ética social y política no violenta. En otras palabras, la ética de Jesús debe prevalecer en sus discípulos a través del tiempo. No olvidemos que en su interpretación de los textos bíblicos Yoder está pensando en sus lectores, los cuales proceden de distintas confesiones de fe cristianas en Norteamérica, incluyendo su tradición anabautista.

Su relectura de los textos de Lucas es crítica de la iglesia, de las tradiciones eclesiales que no son fieles a la Escritura e, intuimos, de su propia vida. Su relectura critica las interpretaciones dominantes que espiritualizan el texto. Esto se aprecia cuando relaciona la esperanza mesiánica de cambio social radical expresada en el canto de María con la de

[34] *Ibid*., p. 39.
[35] *Ibid*., p. 41.
[36] *Ibid*., p. 43.
[37] *Ibid*., pp. 43-44.

Zacarías y Juan, al afirmar que tal esperanza "no es un cumplimiento espiritual"[38]. También es crítica del entendimiento de las prácticas del jubileo como algo del pasado, en lugar de vérselo como una visión profética que aún debe ser cumplida[39]. Es crítica de pensar que con solo palabras -tal como muchos de los discursos éticos de su época- se desafía al sistema: "[Jesús] desafía al sistema de una manera en que las meras palabras nunca podrían hacerlo"[40]. Es crítica de quienes desean actualizar el texto sin tener en cuenta los costos del seguimiento a Jesús, "mientras…las iglesias tratan de hacer la membresía atractiva…Jesús se estaba alejando de la multitud"[41]. De esta afirmación se puede deducir que el crecimiento numérico era el énfasis práctico de la mayoría de las iglesias. Es crítica de entender el estilo de vida del discípulo como "una separación cúltica o ritual" en lugar de "inconformidad con la vida del mundo"[42], esto es la ideología y cultura dominante, tal como lo hacían algunos grupos de su época. En otras palabras, en su relectura Yoder está confrontando a las iglesias que han abandonado la ética social y política de Jesús.

Se infiere que tales críticas de Yoder al releer Lucas, y otros textos bíblicos, se dan debido a la conciencia que él tiene de su contexto. Por ejemplo, algo común en las lecturas psicologizantes del contexto, dice Yoder, es que no apuntan a lo importante del texto:

> Las interpretaciones psicologizantes acerca de Jesús que hay en la actualidad, se han preocupado por saber si se debía tomar la palabra *aborrecer* seriamente o no. Esto es perderse lo importante del pasaje. Lo importante es que en una sociedad caracterizada por tener lazos familiares muy estables de raíz religiosa, Jesús hace surgir una comunidad de compromiso…[43].

De manera implícita, en su relectura de Lucas Yoder menciona los movimientos sociales que malinterpretan el orden social que Jesús piensa establecer, y los estilos de liderazgo comúnmente aceptados que usan la fuerza y buscan su propio bienestar, es decir ser servidos en lugar de servir: "la alternativa ante la manera en que gobiernan los reyes… no es la espiritualidad sino la actitud de servicio"[44].

Igualmente, su relectura evidencia su conciencia crítica acerca de su realidad contextual cuando reconoce que la primera tentación de Jesús se ha interpretado sin tener en cuenta las connotaciones del bienestar colectivo y las implicaciones económicas. Su relectura

---

[38] *Ibid*., p. 28.
[39] *Ibid*., p. 34.
[40] *Ibid*., p. 36.
[41] *Ibid*., p. 39.
[42] *Ibid*., p. 40.
[43] *Ibid*., p. 38.
[44] *Ibid*., p. 39.

trae a colación "el hambre del poder político y el nacionalismo"[45] y las ansias de los que desean ser "reformador[es] religioso[s] y mensajero[s] celestial[es]"[46]. Pero su percepción de la realidad no es sólo de su contexto nacional o regional sino también del global; los eventos y el lenguaje que usa se refieren a las revoluciones y los golpes de Estado, entre otros acontecimientos de ese entonces. Así también, su relectura refleja conciencia de las interpretaciones eclesiásticas tradicionales, de la imagen espiritualista que se ha formado de Jesús, de la promoción de la guerra santa, de la promoción de la legítima defensa, de los levantamientos violentos y de las insurrecciones armadas.

Hay otros aspectos de la relectura del teólogo menonita que pueden considerarse. A lo largo de la lectura que hace Yoder de Lucas se aprecia un sesgo ideológico relacionado con el cambio social y político, tanto en los textos escogidos como en el lenguaje que usa en su interpretación. Asimismo, se deduce que él tiene conciencia de los conceptos tradicionales de sus lectores, de ahí que explica, por ejemplo, el significado político del evangelio. Igualmente, para Yoder los valores bíblicos deben ser cumplidos. Por ejemplo, la igualdad: "la entrada en vigencia de un nuevo régimen… debe expresarse en que el rico comparte con el pobre…"[47], y la no violencia. De ahí que para él la traducción de "echó" (fuera del templo) no indica violencia de Jesús sino "enviar"[48]. De la misma manera, para Yoder las promesas de Dios se cumplen: la intervención de Jesús posibilita la reestructuración social; es decir, posibilita el cumplimiento de una nueva comunidad. Sin embargo, en su obra no lo apropia explícitamente a su vida.

Yoder se queda más en el deseo de actualizar los textos a través de otras personas y las comunidades de fe que en el efecto real que causa el texto en su propia vida. Así, su propuesta de aplicar el texto está en relación con la visión de jubileo, en adelantar la proclamación de la nueva era inaugurada en Cristo y en la creación de una comunidad alternativa a las estructuras existentes. Esa comunidad, constituida de manera voluntaria por los discípulos de Cristo, tendría un estilo de vida diferente caracterizada por el compañerismo, el desafío a los sistemas y el servicio como alternativa a la forma normal como gobiernan los reyes. Es decir, es una comunidad que impactaría socialmente. Pero esta actualización tendría un costo, el sufrimiento, el camino de la cruz. Yoder no alude, sin embargo, al nivel de praxis real contextualizada. No hace mención, por ejemplo, de nuevas formas posibles de acción social o política, ni de involucramiento en movimientos de resistencia no violenta, o de servicio concreto, entre otros.

---

[45] *Ibid*., p. 31.
[46] *Ibid*., p. 32.
[47] *Ibid*., p. 34.
[48] *Ibid*., p. 41.

En conclusión, en su obra Yoder refleja su lucha por conectar el texto a su propia vida personal y comunitaria. Su actualización de los textos de Lucas no se queda sólo en propuestas para ser cumplidas por otros. Yoder puede considerarse como un maestro profético que condicionó la educación teológica. Su larga y rica trayectoria en diversos contextos culturales, incluyendo América Latina, comunicando ese mismo mensaje es evidente. Es decir, él no se quedó como mero pensador o escritor. Su relectura de los textos de Lucas está dirigida a los discípulos de Jesús hoy, para que sigan un nuevo régimen caracterizado por una ética marcada por la cruz, creando de esta manera "una nueva clase de comunidad que lleva un estilo de vida radicalmente nuevo"[49].

Entonces, pareciera que su propósito es que el lector de su obra sea confrontado con el seguimiento fiel a Jesús para que, de acuerdo a la sensibilidad que tenga, recontextualice el texto de Lucas. De esta manera Yoder deja abierta la actualización a las particularidades del contexto social y la situación propia de las y los lectores en medio de sus comunidades de fe. La contextualización más precisa que encontramos en la lectura de Yoder es la de Lucas 12:49-13:9. Esta consiste en cómo lleva a cabo la iglesia la tarea de evangelización. Es decir, invita a que la iglesia evalúe si está preocupada por el discipulado de alto costo o en atraer miembros sin importar su compromiso con la ética de Jesús, la cual incluye la no violencia.

4.2 Actualización del Antiguo Testamento

Los textos del Antiguo Testamento seleccionados por Yoder están en relación directa con los temas del jubileo y la estrategia no violenta. Estos textos responden a su pregunta inicial en cuanto a encontrar la ética social y política de Jesús como relevante para nuestros días. Él propone que los discípulos de Jesús hoy apliquen no sólo lo que significaba el jubileo sino la no violencia.

Los textos seleccionados por Yoder son: Lv. 25:20-21 (el año del jubileo); Dt. 15:7-11 (préstamo a los pobres); Ex. 14:13-14 (el cruce del mar rojo); Ex. 17 (enfrentamiento con los amalecitas); Ex. 23:23-29 (el ángel de Dios guía a Israel); Jos. 6 (la toma de Jericó), Jue. 7 (Gedeón y los madianitas); 2 Cr. 14:11 (el clamor de Asa); 2 Cr. 16 (respuesta de Hanani a la alianza contra el reino del Norte); 2 Cr. 20:17-29 (respuesta de Jahaziel y de Josafat al ataque de las tribus vecinas); 2 Cr. 32:7-8 (liberación de Ezequías y su pueblo); 2 R. 18ss (intervención del ángel de Dios); 2 R. 6:11ss (acción no violenta de Eliseo contra los sirios); Esd. 8:21ss (salida de Babilonia de Esdras para ir a Jerusalén); Gn. 13:8ss (Abraham cede ante Lot); Gn. 26:16ss

---

[49] *Ibid*., p. 48.

(Abimelec frente a Isaac). Hay otros versículos aislados que Yoder cita para reforzar su tesis de la confianza del pueblo en el accionar de Dios (Dt. 28:7; 1 S. 2:9; Zac. 4:6).

Deducimos que esta selección de Yoder obedece al reto que significaba para las iglesias de entonces el contexto, por un lado, económico injusto -de ahí que opte por Lev. 25:20-21 y Dt 15:7-11- y por otro lado revolucionario y violento -de ahí su opción por los otros textos citados anteriormente-. Es decir, Yoder lee desde su lugar, desde su contexto. Entonces ¿por qué tienen para Yoder tanta importancia estos textos? ¿Por qué se convierten en paradigmáticos, dejando de lado otros? Una respuesta es que, como lo dijimos en el segundo capítulo, la iglesia de entonces -y aún hoy- especialmente norteamericana, y dentro de ella la anabautista menonita, en medio de un periodo de cambios sociales y políticos postguerra había olvidado seguir la ética no violenta de Jesús, que incluye la dimensión económica. Ésta era la "situación de vida" o *Sitz im Leben* en que se produce la relectura de Yoder. Algunas iglesias trataban de legitimar su respaldo a la guerra, incluyendo aportes económicos y justificando las acciones bélicas y por consiguiente la guerra justa y/o la guerra santa con textos del Antiguo Testamento. Es decir, la conformidad de las iglesias de aquel entonces frente a la guerra retaba a Yoder para recuperar el sentido actual de la práctica del jubileo y de la no violencia como expresión de confianza en que Dios actúa en favor de su pueblo.

Otra razón del teólogo menonita para seleccionar tales textos es probar que "Jesús realmente proclamaba la inauguración del año de jubileo"[50] y que el israelita del primer siglo de la era cristiana interpretaba la Escritura (La Torá) como el obrar de Dios en la historia del pueblo y no como un mandato para eliminar al enemigo. Es decir, que Dios actúa en favor de su pueblo sin necesidad de que ese pueblo tenga que actuar con violencia. Este enfoque le permite a Yoder confrontar las interpretaciones modernas que desvirtúan la ética social y política de Jesús. Para él los textos seleccionados se convierten en una herramienta apropiada para refutar las interpretaciones que sustentan la necesidad de usar la fuerza como medio para lograr la transformación social y económica, tal como lo proclamaban en varias partes del mundo de ese entonces muchos de los teólogos de la liberación. Con esta manera de aproximarse al Antiguo Testamento Yoder sigue demostrando su confianza en que el texto le proveerá las bases para argumentar que la ética no violenta, la cual fue seguida por Jesús, es relevante para nuestros días. Su relectura demuestra la preocupación de que se entienda adecuadamente lo que Jesús dijo acerca de la inauguración del jubileo y de que se cierre el

[50] *Ibid*., p. 49.

significado del texto: "nos está prohibido filtrar el mensaje a través de nuestro sentido moderno de la realidad"[51].

En concordancia con la selección de los textos, los temas preferenciales de Yoder para su relectura tienen que ver, lógicamente, con la justicia económica y la estrategia no violenta, como ya se mencionó. De acuerdo a tal relectura se puede deducir que el primero de ellos, el económico, lo seleccionó debido a su preocupación por el enriquecimiento que comenzó a darse en el contexto norteamericano después de la Segunda Guerra Mundial, y de la cual no escaparon las iglesias, incluyendo a las menonitas. El segundo, la estrategia no violenta, lo escogió por el contexto revolucionario violento que respondía a una situación opresión-liberación. Eran momentos, como él mismo lo dice, donde se daban revoluciones, incluso sangrientas, en varias partes del mundo, pero también eran momentos, como se sabe, en que la teología de la liberación estaba en su apogeo.

Los textos seleccionados por él se convierten en paradigmas de cómo lograr transformaciones sin el uso de la fuerza de parte del pueblo de Dios. Selecciona la tradición de confianza en Dios configurada en el Antiguo Testamento para brindar una alternativa y una esperanza para los contextos de violencia. Deducimos que para él hay una equivalencia entre la situación que se vive en su contexto social y político y lo experimentado por Israel, según los relatos del Antiguo Testamento. También, que adapta la tradición del texto a la situación actual, es decir lo recontextualiza. De esta manera los hechos del pasado, relatados en el Antiguo Testamento, le sirven a Yoder como prototipo para imaginar el futuro. Su propósito, entonces, es invitar a la iglesia y al pueblo cristiano a confiar en el accionar de Dios en favor de su pueblo y por ende a rechazar el uso de la fuerza.

Así como en los textos del evangelio de Lucas, Yoder continúa siendo coherente con su propósito al leer los textos veterotestamentarios. De ahí que el significado socio-político y económico de los relatos es lo que capta la atención del teólogo menonita. Por ejemplo, el tema del jubileo de Levítico 25:20-21, que tiene que ver con aspectos económicos y sociales, es releído teniendo en cuenta, por un lado, el texto de Lucas 12:29-31, "Si trabajas seis días (o seis años) con todo tu corazón…"[52] y, por otro lado, el Padre Nuestro como un anhelo de la remisión de las deudas y de la liberación de los esclavos: "ha llegado el tiempo para que la gente fiel practique la abolición de todas las deudas que atan a los pobres… (eso es el

[51] *Ibid*., p. 66.
[52] *Ibid*., p. 50.

evangelio…)”[53]. La relectura de Yoder entonces es que “no hay jubileo divino para aquellos que se niegan a aplicarlo en la tierra”[54]. Este enfoque también se evidencia en la importancia que da al *prosboul* en la interpretación de Dt. 13:7-11, es decir, la acción formalizada ante el tribunal para evitar el congelamiento del crédito, y de Ex. 22:25 donde se prohíbe el préstamo con intereses de parte de los ricos.

Relacionado con el anterior enfoque de lectura está el de la no violencia como expresión de la confianza en Dios. Por ejemplo, Yoder interpreta que Éxodo 14:13-14 habla de la confianza que tuvo el pueblo en Dios: “los israelitas no hicieron nada para traer la destrucción sobre los egipcios. Solamente creyeron y obedecieron”[55]. Igualmente, en su interpretación de Ex. 17, Ex. 23:23-29, Jos. 6, Jue. 7 y 2 Cr. 14:11 el enfoque es la no violencia; es Dios quien interviene en favor de su pueblo que creía y confiaba en Él para sobrevivir: “confiar en Dios para sobrevivir como pueblo”[56], “lo que quedó en la memoria de Judá… fue la victoria obtenida por el mismo Señor”[57]. Así también el enfoque de su lectura en la no violencia se da en 2 Cr. 16 donde hay una condenación al apoyo con recursos políticos y militares para la guerra (contra Siria, Etiopía y Libia): “el profeta condena…el apoyo en recursos político-militares”, “las guerras son el resultado de la falta de voluntad por parte de Israel, especialmente de los reyes, de confiar en Dios”[58]. Este enfoque de lectura también se evidencia en otros textos reseñados anteriormente (2 Cr. 20:17-29; 2 Cr. 32:7,8; 2 R. 18ss; 2 R. 6:11ss; Esd. 8:21ss; Gn. 13:8ss; Gn. 26:16ss; Dt. 28:7; 1 S. 2:9; Zac. 4:6).

A diferencia de los textos de Lucas, donde su identificación es con los *personajes* de los textos, en la relectura del Antiguo Testamento lo es con los eventos de la historia del pueblo de Israel. Los eventos son los que aparecen como relevantes en su lectura, especialmente el jubileo, el éxodo, los dos reinos y el exilio. De esta manera, Yoder relee los textos pensando en las situaciones que se daban en su momento y que aún, varias décadas después, continúan. Esto lleva a suponer que para él el texto adquiere un nuevo dominio de referencia no sólo en tales circunstancias sino también en quienes las viven y con quienes tienen las posibilidades de practicar un jubileo social y económico siguiendo el camino de la no violencia, como señal de confianza y obediencia en Dios, quien actúa en favor de su pueblo sin necesidad de que éste recurra a la fuerza.

---

[53] *Ibid*., p. 51.
[54] *Ibid*., p. 53.
[55] *Ibid*., p. 60.
[56] *Ibid*., p. 61.
[57] *Ibid*., p. 62.
[58] *Ibid*., p. 62.

En su interpretación de los textos del Antiguo Testamento acerca del jubileo y el año sabático, Yoder usa términos relacionados con el ámbito económico del siglo XX, y aún de hoy, (deudas, créditos, usura, enriquecimiento ilícito, entre otros) que nos indican un nuevo territorio de referencia del texto, y su interés en motivar a los lectores de su obra a aplicarlo tanto en sus vidas como en la de sus iglesias. Esto indica que Yoder conocía muy bien cómo se daban las relaciones económicas en su contexto y también dentro de las comunidades de fe. Habla de economía no siendo economista.

Ahora bien, aunque tales términos son claves para releer los textos, también lo son la correspondencia de relaciones, el paralelismo de términos y las analogías. Por ejemplo, el jubileo es paralelo al año de reposo: "la proclamación del jubileo…puede haberles preocupado, porque habían dejado sus campos abandonados… como lo hace con los pájaros…Dios tendrá cuidado de tus necesidades"[59]; al perdón de deudas y liberación de esclavos: "ha llegado el tiempo para que la gente fiel practique la abolición de todas las deudas que atan a los pobres…"[60]; a la redistribución de capital: "Jesús ordenó a sus discípulos practicar la redistribución jubiliaria de su capital"[61], "vended lo que poseéis y poned en práctica la compasión"[62]; y el perdón de deudas es paralelo al perdón de ofensas: "solo quien practica la gracia puede recibir gracia"[63].

La referencia original de los textos del Antiguo Testamento es reemplazada por una nueva mediante el paralelismo de relaciones. Por ejemplo, los discípulos de Jesús y los de hoy deben estar libres de litigios: "sus discípulos deben estar libres de litigios. No deben recurrir a los tribunales para saber si es justo o no pagar las deudas"[64]; los fariseos del tiempo de Jesús hoy son quienes también diezman, pero no practican la redistribución del capital: "no hay jubileo divino para aquellos que se niegan a aplicarlo en la tierra"[65]. Tal relectura también se da por analogías de oposición. Por ejemplo, los fariseos no dan de su capital vs. los discípulos que sí dan de su capital; comunismo vs. cristianismo: "Jesús no instauró un comunismo cristiano". Así, en la relectura de Yoder el texto despliega nuevos dominios de referencia, nuevos significados, nuevos contextos, nuevas situaciones, nuevas oportunidades para ser recontextualizado.

---

[59] *Ibid*., p. 50.
[60] *Ibid*., p. 51.
[61] *Ibid*., p. 57.
[62] *Ibid*., p. 58.
[63] *Ibid*., p. 51.
[64] *Ibid*., p. 55.
[65] *Ibid*., p. 53.

La gracia es otro concepto importante en la relectura de Yoder. Él compara la remisión de deudas y liberación de los esclavos del evento del jubileo con la gracia que Jesús expresa en su perdón a personas de dudosa reputación moral: "Jesús no fue legalista…estaba dispuesto a perdonar… prostitutas y a gente de mala reputación… fue estricto sobre un punto: 'sólo aquel que practica la gracia puede recibir gracia'"[66].

Yoder cuida mucho que su relectura del Antiguo Testamento tenga presente los textos del Nuevo. De ahí que acude al Padre Nuestro y a las parábolas del "siervo malvado" y del "mayordomo infiel" para traer al presente la práctica del jubileo, concretamente en los temas del perdón de las deudas y la liberación de los esclavos. En la misma dirección acude a Lc. 12:30-33 para releer el tema de la redistribución del capital, la cuarta prescripción del jubileo.

En su relectura Yoder es consciente del endeudamiento que se daba en su propio contexto. Así se deduce de su relectura del jubileo teniendo en cuenta la parábola del mayordomo infiel: "los antiguos propietarios rurales habían perdido su independencia…"[67] e hipotecaban sus productos para pagar el impuesto; los intermediarios extorsionaban y aumentaban las deudas de los pobres llegando a enriquecerse de manera injusta, de esta forma llegaron a perder el respeto de los conciudadanos; los intermediarios también robaban a sus empleadores.

Lo que sigue en su relectura corresponde a su esperanza en medio del contexto de endeudamiento, pero no necesariamente a lo que estaba sucediendo en su contexto: el empleador "devolvió a sus deudores el exceso injusto de la deuda, que se suponía le debían"[68] y el intermediario se reduciría a la pobreza; esta acción del empleador lo llevaría a ganarse la amistad y gratitud de las antiguas víctimas. En otras palabras, estas últimas acciones se constituyen, para Yoder, en un ideal para cumplir en la actualidad.

Yoder también es crítico de las formas como se aplican los textos. Él critica las relecturas simplistas que hacen algunos cristianos del problema de la guerra en el Antiguo Testamento sin tener en cuenta cómo leía un israelita tales relatos. Para Yoder tal relectura es "legalista y generalizadora. Se preguntan: 'Puede un cristiano que rechaza todo tipo de guerra reconciliar su posición con la historia del Antiguo Testamento?'… el israelita las leía como su historia, el relato de su propio pasado"[69].

---

[66] *Ibid*., p. 51.
[67] *Ibid*., p. 55.
[68] *Ibid*., p. 56.
[69] *Ibid*., p. 59.

Su relectura, crítica al sistema económico de entonces, se acompaña de la crítica a la iglesia en su deficiente práctica de la justicia económica, concretamente en la redistribución del capital: "[en cuanto a la redistribución del capital] Tradicionalmente la iglesia ha elegido la segunda solución ['un ideal imposible'], la más fácil"[70]. Critica vivir este aspecto sólo en la vida religiosa: "El creyente ordinario puede satisfacerse con 'hacer caridad', es decir, distribuir limosna con parte de sus ingresos"[71]. Critica a quienes no dan el diezmo hoy al decir que los fariseos "daban el diezmo de todas sus entradas y eso no estaba tan mal"[72]. A quienes dan el diezmo pero "descuidan la justicia y el amor de Dios"[73]. A quienes dan de lo que les sobra, pero no de su capital: "la cantidad de dinero que uno da tiene poca importancia. Lo importante es qué se da… si es capital…todo está en orden"[74]. A la iglesia por no seguir las disposiciones del jubileo "muchas revoluciones sangrientas se hubieran evitado si la iglesia se hubiese mostrado más respetuosa que Israel de las disposiciones del jubileo contenidas en la ley de Moisés"[75].

Igualmente, la relectura de Yoder es crítica de las interpretaciones paradójicas o simbólicas que no aceptan que las palabras de Jesús se refieren a algo concreto que tiene que ver con el jubileo y consideran la ética de Jesús como provisional. Es decir que las dinámicas de apropiación en la lectura de Yoder de los textos del Antiguo Testamento, tal como sucede en Lucas, son problematizadoras para sus lectores y, en especial, para la iglesia, la comunidad de creyentes. Se percibe en el profesor de Notre Dame una idealización de las prácticas de justicia económica al estilo del jubileo del AntiguoTestamento.

Sin embargo, esa relectura de Yoder del Antiguo Testamento en temas como el jubileo, tal como sucedió con los textos del evangelio de Lucas, se queda en intenciones y no se evidencia en una praxis consecuente. Por lo menos no hay mención de ellas en su obra de lo que pudo haber estado haciendo su iglesia en relación con la abolición de las deudas: "ha llegado el tiempo para que la gente fiel practique la abolición de todas las deudas que atan a los pobres…"[76]; la prohibición de préstamos con intereses de parte de los ricos; y la redistribución del capital, ordenada por Jesús, sea para los cristianos de todos los tiempos y en todos los lugares.

---

[70] *Ibid*., p. 57.
[71] *Ibid*., p. 57.
[72] *Ibid*., p. 57.
[73] *Ibid*., p. 57.
[74] *Ibid*., p. 58.
[75] *Ibid*., p. 58.
[76] *Ibid., p*. 51.

Podemos concluir que Yoder relee los textos del Antiguo Testamento que tienen que ver con los temas del jubileo, el año sabático, y la no violencia como expresión de la confianza en Dios, teniendo en cuenta el Nuevo Testamento y tomando como referencia la ética de Jesús que testifican los evangelios. En su relectura del Antiguo Testamento los textos del Nuevo Testamento son importantes porque hacen eco de las experiencias vividas tanto por Israel en el pasado como por la comunidad de discípulos de Jesús; son relecturas de los eventos vividos por el pueblo de Dios en el pasado en los que el profesor de Notre Dame se apoya para su interpretación. Lv. 25 es el texto fundante de aquella tradición del jubileo, enriquecida por otras relecturas del Nuevo Testamento en contextos de economía injusta, tal como se refleja en los textos de Lucas del siervo malvado y la viuda pobre. Entonces, podemos decir que Yoder parte de la experiencia para leer el texto del Antiguo Testamento, pero también desde éste ilumina la realidad que se vive en su contexto.

Es de considerar la interpretación que hace Yoder de algunos textos como Gn. 13:8ss, cuando Abraham le dejó las mejores tierras a su codicioso sobrino, o Gn. 26:16ss, cuando Isaac cedió sus pastos y pozos de agua a Abimelec en Gerar, o los textos que se refieren a José y Daniel y cómo estos llegaron a cargos prominentes por medio del exilio y la prisión. Algunas de estas lecturas se vuelven problemáticas para quienes vivimos en América Latina por razones obvias. No creemos que la intención de Yoder en su interpretación haya sido legitimar acciones injustas en la historia sino aclarar cómo el israelita expresaba su confianza en Dios. Sin embargo, en la relectura de textos como los anteriores debemos estar atentos al peligro de cerrar los horizontes del texto y concebir su interpretación como algo canónico que no puede ser releído desde otra perspectiva. Así, por ejemplo, una lectura desde la perspectiva de confianza en Dios, como la que hace Yoder, también podría interpretarse como una lectura conformista con el sistema de dominación y sin un efecto praxeológico transformador. Ya volveremos sobre este tema en la cuarta parte.

4.3 Actualización de las epístolas

Tal como se podrá apreciar en este apartado, Yoder dedica bastante tiempo a la relectura de los textos de las epístolas en relación con los otros géneros literarios. Esto indica la importancia que le dio a los temas que él identificó en ellas como relevantes para la iglesia y el contexto del momento en que las releyó.

Aunque Yoder lee las epístolas teniendo como referente las enseñanzas de Jesús, también lee junto con los autores de los textos epistolares, especialmente los paulinos, y con

las comunidades cristianas del primer siglo que practicaban la ética de Jesús, a pesar de las influencias judías y griegas. Estos personajes que aparecen en los textos de las epístolas tienen que ver con comunidades y personas que vivían bajo opresión y exclusión del sistema patriarcal romano, como las mujeres y los esclavos. Es decir, en su relectura de los textos de las epístolas Yoder se identifica con aquellos y aquellas que sufren las consecuencias de situaciones de desigualdad y de inequidad social. Además, se advierte una interpretación desde la tradición anabautista, especialmente en los segmentos donde argumenta en contra de la guerra y del servicio militar y en favor de la desobediencia civil. De esta manera, en su relectura relaciona las enseñanzas y ética de Jesús con la vida de la iglesia para nuestros días, es decir, muestra que son relevantes. Propone que las enseñanzas y la ética de Jesús sean vividas en la iglesia de hoy. Este es su nuevo dominio de referencia, es decir donde el texto es reubicado.

Los textos de las epístolas seleccionados por Yoder se encuentran en los capítulos 8, 9, 10 y 11 de su obra. En el capítulo 8 "Cristo y el poder" los textos son: Col. 1:15-17 (el origen de los poderes en el propósito creativo Dios); Ro. 8:38, Ro. 13:1, Ef. 2:2, Col. 2:20, Gá. 4:3, Gá. 4:5 (los poderes caídos en la providencia de Dios); Fil. 2:9-11, Col. 2:13-15, (la obra de Cristo y los poderes); Ef.3:8-11, Ef.6:10-18 (la obra de la iglesia y los poderes). En el capítulo 9 "Subordinación revolucionaria" los textos son: Col. 3:18-4:1, Ef. 5: 21-6:9, 1 P. 2:13-3:7, 1 Co. 11:11s, 1 Co. 7:21-36, 1 Ti. 2, Ro. 13. En el capítulo 10 "Que toda alma esté sujeta: Romanos 13 y la autoridad del Estado" Yoder acude a Romanos 12 y 13. En el capítulo 11 "justificación por gracia por medio de la fe" los textos son: Ef. 2:11-22, 3:1-9 (la nueva humanidad), Gá. 2:14ss (la nueva justificación que es válida delante de Dios); 2 Co. 5:17, Ro. 1:20, Mr. 16:15, Col. 1:15,24, Ro. 8: 19-22, Heb. 9:11, Gá. 6:15 (la nueva criatura y la nueva creación), Ro. 9-11 (relación entre judíos y griegos). Veamos a continuación cómo relee Yoder los textos de las epístolas enfocándose en cada uno de los temas que él considera relevantes en su momento: los poderes, la subordinación revolucionaria, la autoridad del Estado y la justificación por la gracia por medio de la fe.

4.3.1 Sobre los poderes

De la vida y experiencias de Yoder en su contexto, estudiados en el segundo capítulo de esta investigación, se deducen las razones de la elección de los textos bíblicos para cada tema, lo cual se confirma a lo largo de su obra *Jesús y la realidad política*. Por medio de la relectura de los textos seleccionados para el primer tema, "los poderes", Yoder quiere brindar una respuesta a quienes no ven la ética de Jesús como aplicable a los problemas que plantean

el poder y las estructuras, sino como una respuesta individual al mensaje de Jesús. Para él esta posición ética de la cristiandad es consecuencia del constantinianismo. De ahí que en su lectura desee iluminar cómo la doctrina sobre los poderes se enlaza con los conceptos e interrogantes modernos al respecto. Él aspira a encontrar sentido para hoy de los conceptos de Pablo sobre los poderes ya que en la ciencia social contemporánea han sido usados sin precisión.

Otra de sus razones al escoger los textos bíblicos referenciados anteriormente sobre los poderes es comprender teológicamente el mal en medio de las revoluciones que se daban en aquella época en diferentes partes del mundo. En otras palabras, el reto consiste en decir algo desde la fe en una sociedad sumida en la confusión. Además, por medio de su relectura de aquellos pasajes del Nuevo Testamento que han sido de menor interés para la iglesia, él quiere demostrar que el orden, aun con las tiranías, es preferible al caos, que los poderes son parte de la creación que se vuelven ídolos que dañan y esclavizan al ser humano. Con esta aproximación a los textos sobre los poderes, Yoder busca la causa de los problemas de la sociedad a través de la historia y de la disyuntiva entre la iglesia, las estructuras con su autonomía y Jesucristo. Es decir, busca encontrarle significado al lugar de la iglesia en el resto de la sociedad.

En su relectura Yoder relaciona los conceptos "poder" y "estructura". En otras palabras, acude a una correspondencia de términos. Esta es su estrategia inicial. De esta manera desea encontrarle sentido a dichos términos para el presente de acuerdo al lenguaje paulino: "algo de la misma confusión estimulante está presente en la reflexión del apóstol Pablo cuando aplica algunos de los mismos conceptos a diferentes desafíos y en contextos diferentes"[77], "este concepto de 'organización' que la palabra estructura trata de hacernos percibir… [aparece] en forma similar [en] la palabra 'poder' [que] apunta con todos sus matices, a algún tipo de capacidad para hacer que las cosas ocurran"[78].

En su relectura de los textos sobre los poderes Yoder también acude a las analogías de oposición. Por ejemplo, el opone tiranía (que implica organización y estructura) a caos: "Aun la tiranía (que de acuerdo con Ro. 13:1 debe ser contada entre los poderes) es mejor que el caos, y deberíamos someternos a ella"[79]. Aquí refleja la situación que se daba en su contexto de entonces, en el caso de América Latina con las dictaduras (tiranías) y las revoluciones violentas (caos). Esta es la forma como él trata de apropiar el texto a sus días.

---

[77] *Ibid*., p. 102.
[78] *Ibid*., p. 106.
[79] *Ibid*., p. 106.

Para él, la anterior analogía se corresponde con el pensamiento de Pablo acerca de los poderes: "Todas las estructuras… son parte de una buena creación…No podemos vivir sin ellas…Es un poder invisible…pero… no sirven al hombre como deberían hacerlo…Dañan y esclavizan al hombre…"[80]. También relaciona conceptos que se contrastan. Por ejemplo, el concepto paulino de los poderes versus el concepto de las teologías tradicionales: "la exousiología del apóstol… demuestra ser un fino análisis de los problemas de la sociedad y de la historia mucho más preciso que los otros caminos por los cuales los teólogos han buscado describir las mismas realidades…"[81]. Su contraste entre los dos conceptos continúa sobre el tema de la relación de Cristo con los poderes: "Ni ha sido general -dentro del pensamiento tradicional- incluir la religión o la ideología en los órdenes de la creación... En realidad la teología de los órdenes de la creación ha afirmado tradicionalmente que Jesucristo tiene poco que ver con ellos…"[82]. En otras palabras, la invitación es a aplicar estos textos en la vida de los lectores asumiendo la sujeción a los poderes.

En su relectura Yoder busca respuesta a la pregunta sobre el significado de la obra de Cristo en relación a los poderes caídos. Para eso realiza una correspondencia de relaciones entre Cristo y los seres humanos comunes y corrientes: "Esta vida lo llevó, como cualquier existencia genuinamente humana llevaría a cualquier hombre, a la cruz"[83], "Como todos los hombres [seres humanos] Cristo estuvo también sujeto (pero en su caso voluntariamente) a estos poderes… Pero moralmente rompió sus reglas al rehusarse apoyarlas en su autoglorificación, y por esta razón lo mataron"[84]. Asimismo, hace comparaciones con otros personajes bíblicos: "A diferencia de Adán, Lucifer, y todos los poderes, Jesús 'no estimó el ser igual a Dios como cosa a que aferrarse' (Fil. 2:6) ... Por primera vez nos encontramos con un hombre que no es esclavo de ningún poder…"[85].

Su relectura de Col. 2:13-15 se centra en los verbos abolir (la esclavitud), despojar y exhibir (a los poderes). Para apropiar este significado -e identificándose con Berkhof- relaciona términos dentro del mismo contexto bíblico. Por ejemplo, la cruz con la resurrección y el triunfo sobre los poderes: "la resurrección manifiesta lo que ya fue llevado a la cruz: que en

---

[80] *Ibid*., p. 107.
[81] *Ibid*., p. 108.
[82] *Ibid*., p. 108.
[83] *Ibid*., p. 108.
[84] *Ibid*., pp. 108-109.
[85] *Ibid*., p. 109.

Cristo, Dios ha desafiado a los poderes, ha penetrado en su territorio y ha demostrado que es más poderoso que ellos”[86].

Su relectura de Ef. 3:8-11 enfoca la obra de la iglesia con respecto a los poderes. Hace un paralelo de relaciones entre la obra de Cristo y los poderes con la proclamación de la iglesia y aquellos mismos: “si la obra de Cristo constituye esta victoria sobre los poderes, entonces también debe ser un mensaje que la iglesia tiene que proclamar”[87]. Usa la analogía del heraldo y una nueva humanidad para comparar a la iglesia con su papel de proclamar el triunfo sobre los poderes: “[la actitud de la iglesia] consiste en ser un heraldo de liberación y no una comunidad de esclavos”[88], “la iglesia al rechazar la tentación del patriotismo zelote y macabeo, tanto como el colaboracionismo herodiano -se tornó victoriosa-. La iglesia aceptó el hecho de que era una nueva humanidad creada por la cruz y no la espada”[89]. Es indudable que Yoder estaba pensando en la confusión que se daba en su contexto en cuanto al papel de la iglesia frente a los poderes.

Otro de los contenidos de la relectura de Yoder de los textos sobre los poderes es el ecumenismo, enfocando en cuál debe ser el lugar de la iglesia dentro de la sociedad. Es decir, busca reemplazar la referencia original del texto por una actual, en este caso la iglesia del último tercio del siglo XX. Acá entra a jugar un papel clave el poder del texto bíblico porque adquiere una función crítica, en este caso sobre el papel de la iglesia con respecto a los poderes: “…tiene implicaciones importantes para la discusión ecuménica contemporánea sobre el lugar de la iglesia en medio del rápido cambio social”[90], “la iglesia debe ser una muestra de la clase de humanidad [que] ha superado las diferencias económicas y raciales. …De lo contrario su predicación acerca de la reconciliación… dejará de ser honesta y efectiva”[91]. Y visualiza la vida comunitaria como efecto praxeológico deseado de esta lectura en el documento elaborado por J.H. Oldman, “Sociedad responsable”[92], y en otros “documentos básicos de estrategia social ecuménica de los años siguientes”[93], pero no está seguro que en ellos se vea a la iglesia como instrumento de cambio social.

Sobre lo anterior, compara el pensamiento de los fariseos y saduceos con los documentos sobre ecumenismo:

---

[86] *Ibid*., p. 110.
[87] *Ibid*., p. 111.
[88] *Ibid*., p. 112.
[89] *Ibid*., p. 112.
[90] *Ibid*., p. 114.
[91] *Ibid*., p. 114.
[92] Véase nota a pie de página del capítulo 8. *Ibid*., p. 207.
[93] *Ibid*., p. 115.

> No hay una tendencia [en los documentos] a resolver estos problemas [sociales] confiando en alguna clase de ley inmutable o en una rígida casuística [como los fariseos]. Pero no estamos tan seguros de que hayan tenido [los documentos] igual éxito en discernir y evitar la tentación de los saduceos, que también es una forma de esclavitud a los poderes[94].

Luego compara los líderes de los ejércitos y de los mercados con los cristianos aliados al poder: "… los cristianos… necesitarán llegar como todos los demás -o en realidad en competencia con todos los demás- a ser a su vez señores del Estado y de la economía, con el objeto de usar ese poder para los fines que ellos consideran deseables"[95]. Llama la atención que su lectura no concibe la iglesia sólo en el sentido pietista sino como una comunidad transformadora de las estructuras. Así es su analogía: "la estructura primaria social a través de la cual el evangelio obra para cambiar otras estructuras, es la comunidad cristiana"[96], "está llamada a contribuir a la creación de estructuras más dignas para los hombres [humanos]… y a discernir dónde y cómo está Dios obrando en el mundo"[97]. Esta relectura de Yoder apunta a la manera como la iglesia de entonces veía las revoluciones mundiales.

El deseo de aplicación del teólogo menonita es que la iglesia discierna cuándo, cómo y dónde Dios está usando los poderes. De ahí que el cristiano debe rehusarse a ejercer el poder que oprime y cualquier medio violento, por plausible que parezca, con el propósito de alcanzar sus metas. Una práctica concreta para él, de cómo la iglesia puede rehusar tales medios, es la objeción de conciencia. Con prácticas como ésta, considera Yoder, la iglesia contribuye en la creación de estructuras más dignas para la humanidad. Por lo anterior, la iglesia debe rechazar las afirmaciones de que Dios está obrando en la revolución mundial -armada-, cualquiera que ésta sea. Igualmente, la iglesia debe proclamar el señorío de Cristo, lo que no significa una conversión exclusivamente individual sino un hecho social, político y estructural que desafía a los poderes. Esto, por supuesto, tiene consecuencias para que la tarea misional de la iglesia no se lleve a cabo como una empresa misionera, afirma Yoder.

También relaciona términos negativamente para referirse al discernimiento social al que están llamados los cristianos: "no es un modo de ayudar a los necesitados en sus problemas sociales… ni significa hacer buenas obras o evitar el pecado... Es más bien una parte de la proclamación cristiana…"[98]. Asimismo sucede al releer el señorío de Cristo: "no es la mera consecuencia… de la conversión, uno por uno, de sus individuos… es un hecho social,

---

[94] *Ibid*., pp. 115-116.
[95] *Ibid*., p. 116.
[96] *Ibid*., p. 116.
[97] *Ibid*., p. 117.
[98] *Ibid*., p. 118.

político, estructural, que constituye un desafío para los poderes"[99]. Este concepto confronta el significado de la misión que lleva a cabo la iglesia.

La obra de Cristo es otro de los contenidos en los que enfoca la relectura de Yoder de los textos sobre los poderes. De acuerdo a su relectura, la cruz -la obediencia hasta la muerte-, como señal de una nueva humanidad, se convierte en la estrategia para vencerlos. Para los cristianos eso significa rechazar el nacionalismo, el patriotismo y el colaboracionismo con el Estado, lo cual implica repudiar la espada y seguir el camino de la cruz, trabajar por la justicia social y la integración de la comunidad, derribando de esta manera las diferencias sociales.

Las herramientas que tiene la iglesia para vencer los poderes son: la verdad, la justicia, el apresto del evangelio de la paz, la fe, la salvación y la Palabra de Dios. En otras palabras, esas serían maneras de cómo la iglesia debería apropiar tales textos. Este es el enfoque de la relectura de Yoder. De esta forma, para el teólogo menonita, la iglesia debe concentrarse en no atacar a los poderes y en no dejarse seducir por ellos.

En conclusión, esta relectura de Yoder de las epístolas, así como la de Lucas y la del Antiguo Testamento, se queda en lo volitivo, en el debería. Sin embargo, sabemos, por el segundo capítulo de esta investigación, que Yoder fue un objetor de conciencia, atendió en Europa a víctimas de la Segunda Guerra Mundial y sirvió a la iglesia a través de otros cargos. Además, su enseñanza, conferencias y escritos han influenciado a numerosas personas y organizaciones.

4.3.2 Sobre la subordinación revolucionaria

Veamos ahora cómo Yoder relee los textos sobre subordinación revolucionaria, tema que sigue siendo controversial, especialmente en contextos de injusticia, violencia e impunidad como lo es América Latina. Empezaremos identificando las razones de Yoder para seleccionar los textos sobre este tema.

Una de ellas, y que es común a la escogencia de los textos de Lucas, el Antiguo Testamento y de las epístolas por parte de Yoder, son las revoluciones que se daban en ese entonces en diversas partes del mundo que se sustentaban en la necesidad de cambio, aunque para lograrlo tuviera que aplicarse la fuerza. Por otro lado están los argumentos del protestantismo progresista que considera que Pablo tenía un bajo concepto de la mujer y consentía en la esclavitud, así como aquellas tradiciones que consideran que dichos textos no

[99] *Ibid*., p. 118.

son auténticamente paulinos sino una reincidencia de la teología natural. Siendo así, la relectura de Yoder desea demostrar que el tema ético del sometimiento en los textos paulinos tiene su origen en las enseñanzas de Jesús y no en el estoicismo, tal como lo reflejan las *Haustafeln*[100]-tablas domésticas- cuyo contenido es considerado revolucionario. Por lo tanto, para Yoder no hay una discontinuidad ética entre Jesús y Pablo, e insiste en que el sometimiento es aplicable a nuestros días.

En su relectura sobre subordinación revolucionaria Yoder acude al diálogo de relaciones. Él dialoga con la tradición que ve la subordinación revolucionaria como causa de la injusticia social:

> Una tradición muy difundida, presente ya desde la época de Lincoln, pero propagada aun más con la aparición de los derechos civiles y con la retórica de la liberación femenina, ve en la enseñanza de Pablo acerca de la subordinación, una de las causas de que el cristianismo haya fracasado en la búsqueda vigorosa, o más efectiva, de una justicia social[101].

En este sentido, Yoder interpreta que la subordinación tiene como finalidad la dignidad de cada hombre y cada mujer y no, como algunos piensan, la negación de ella; como un llamado a estar libres gracias a la resurrección del crucificado. Para Yoder, esta práctica de la subordinación debe darse en las relaciones entre las personas dentro de las estructuras de la sociedad, la familia y la economía. Esto es una propuesta que, por supuesto, es cuestionada en contextos de violencia, impunidad e injusticia.

En su deseo de recontextualización Yoder trata de llenar los vacíos del texto. Por ejemplo, él encuentra como justificación de la subordinación la tentación a la insubordinación: "El llamado a una subordinación voluntaria no es explicable a menos que haya existido la tentación a la insubordinación. Tal tentación es inimaginable a menos que se haya escuchado algún tipo de mensaje que afirmara la dignidad del subordinado"[102]. Siendo así, Yoder interpreta que el llamado a la subordinación es un llamado revolucionario. En nuestras palabras desde América Latina esto significa algo que trae cambios radicales en contextos de opresión.

Igualmente, en su afán por apropiarse del texto Yoder relaciona inversamente los términos libertad en Cristo y esclavitud. Así, su relectura de 1 Co. 7:21-22 es una invitación al cristiano a permanecer libre, pero no a una persona libre volverse esclava de alguien: "el cristiano está llamado a ver su condición social desde la perspectiva de aumentar su libertad…

[100] Véase nota a pie de página 1 del capítulo nueve de Yoder, *op.cit.*, 1985, p. 209.
[101] *Ibid*., p. 128.
[102] *Ibid*., p. 129.

porque a libertad es que hemos sido llamados en Cristo"[103]. A pesar de esta diferencia notable, relaciona directamente la libertad y la subordinación como una condición positiva: "la libertad también puede ser ejercitada en otras condiciones, al aceptar voluntariamente la subordinación, en vista de la relativa falta de importancia de tales condiciones sociales, cuando se las ve a la luz de la plenitud futura de los propósitos de Dios"[104].

También relaciona el deseo de liberación de toda clase de esclavitud con las acciones para lograr un cambio radical: "pero… debido a Cristo, no trataremos de imponer violentamente ese cambio sobre el orden social más allá de los confines de la iglesia"[105]. La invitación de su relectura entonces es a servir en lugar de dominar tanto a quienes son subordinados como a quienes están en posiciones jerárquicas: "capacita a la persona… en posición subordinada en la sociedad a aceptar, y vivir dentro de ese rol, sin resentimiento, al mismo tiempo que insta a la persona en posición encumbrada a abandonar o renunciar a toda actitud dominadora de su rol"[106]. Esto, por supuesto, nos parece muy idealista en contextos como los nuestros en el sur.

En esta relectura, Yoder pareciera estar de acuerdo con la jerarquización dentro de una familia heterogénea, es decir donde hay cónyuges creyentes y no creyentes: "Es porque sabe que en Cristo no hay hombre ni mujer, que la esposa cristiana puede aceptar libremente la subordinación actual a su esposo incrédulo"[107], pero aclara que por la libertad en Cristo "la relación entre ellos puede ser honesta y humana"[108]. Yoder termina esta parte de su relectura reconociendo que la aplicación de la subordinación al Estado benefactor o al significado de la propiedad o a los dilemas éticos de la medicina moderna, debe considerar otros puntos de vista. Asimismo, reconoce que en su relectura no hay un contenido ético bíblico específico para las preguntas modernas pero que el Nuevo Testamento sí ofrecía una guía para su propia época, la cual seguía la ética de Jesús.

Tal relectura de la subordinación parece ambigua para ser llevada a la práctica en nuestros días. Por un lado, la interpretación de Yoder sobre este tema parece consistir en que debemos vivir sin congoja aceptando el orden social y ejerciendo el rol que nos corresponde. Aquí, no obstante, su relectura pareciera entender que los roles sociales y, concretamente, los de las personas consideradas en desventaja de poder (mujeres, esclavos, hijos), deben

[103] *Ibid*., p. 134.
[104] *Ibid*., p. 134.
[105] *Ibid*., p. 136.
[106] *Ibid*., p. 136.
[107] *Ibid*., p. 137.
[108] *Ibid*., p. 137.

cumplirse, como si esto fuera lo natural. En otras palabras, que dicho orden social no se debe discutir.

Por otro lado, también está de acuerdo con que el esclavo debe procurar la libertad y que el que esté libre no debe transformarse en esclavo. E igualmente, considera que los cristianos deben aceptar la subordinación de manera voluntaria y como una manera de vivir en libertad. Sin embargo, para Yoder la subordinación revolucionaria no se da con respecto al ámbito político. Según él, la aceptación de la subordinación debe ser parte del compromiso en el bautismo. De esta manera la sujeción de la iglesia al orden social es concedida como testimonio ante el mundo, abandonando toda actitud dominadora, interpreta Yoder. Volveremos sobre este tema en el quinto capítulo y en la cuarta parte de esta investigación.

4.3.3 Sobre la autoridad del Estado

Venimos analizando cómo Yoder actualiza los textos de las epístolas en los respectivos capítulos de su obra. Nos corresponde ahora hacerlo con el capítulo 10 "Que toda alma esté sujeta: Romanos 13 y la autoridad del Estado". De la introducción del mismo capítulo se deduce que la selección de Ro. 13 obedece, por un lado, a la crisis que generó el Nazismo en la teología protestante en aquella época, en medio de un contexto postconstantiniano que asumía tal texto como constituyente en su relación con el Estado, pero sin evaluar sus acciones que van en contra de la vida del prójimo. Por otro lado, Yoder está preocupado por la interpretación que de este texto hacían los gobiernos cristianos tanto de Europa como de Estados Unidos, esto es, actuar contra el prójimo y asumir un compromiso incondicional del cristiano con el Estado. De ahí que él desee desmitificar tales lecturas de Ro. 13.

En su relectura de Ro.13 usa el diálogo de relaciones con otros textos bíblicos. Por ejemplo, él reconoce que: "El Nuevo Testamento habla de muchas maneras acerca del problema del Estado; Romanos 13 no es el centro de esta enseñanza"[109], "…todos los textos del Nuevo Testamento aparecen bajo otra luz"[110], "En el libro de Apocalipsis, …en el capítulo 13, encontramos una imagen del gobierno [donde] los poderes aparecen como persiguiendo a los creyentes verdaderos…"[111]. Igualmente hace relaciones con otras interpretaciones de Ro.13. Así, para Hendrik Berkhof y G. Caird "Existe una fuerte corriente de pensamiento

---

[109] *Ibid*., p. 140.
[110] *Ibid*., p. 140.
[111] *Ibid*., p. 141.

apostólico que ve al Estado dentro del marco de la victoria que Cristo obtuvo sobre los principados y potestades…"[112].

Entonces, Yoder considera importante no interpretar el texto de Ro. 13 por sí solo. Para la visión positivista "un gobierno dado por ese sólo hecho, confirma su propia legitimidad…"[113]. Para Yoder esta visión desconoce que "Romanos no hace ningún juicio moral sobre un gobierno en particular"[114], ni menciona quién era el gobernante ni cuál su política de gobierno. Para la tradición calvinista o normativa "…lo que se sanciona no es un gobierno en particular sino el concepto de gobierno apropiado…"[115]. La mayor debilidad de esta interpretación para Yoder es que el texto de Ro. 13 no justifica la rebelión justa. De esta manera su relectura lo lleva a nuevos dominios de referencia, en este caso los estados actuales y sus respectivos gobiernos con su manera de gobernar, y las comunidades cristianas haciendo frente a esta realidad. Concluye que en el Estado la venganza o ira es permitida, pero no en la comunidad de discípulos.

Siguiendo con la relación de Estado y comunidad de creyentes, en su relectura de Ro. 13:1-7 Yoder acude al capítulo 12 identificando al amor sacrificial como clave de su interpretación: "En la estructura de la Epístola, los capítulos 12 y 13 forman una unidad literaria…"[116], "el concepto de amor aparece en 13:8-10. Por lo tanto, cualquier interpretación de 13:1-7 que no sea también una expresión de amor sufriente y servicial será una mala comprensión del texto en su contexto"[117]. Su foco de relectura pasa entonces al no conformismo y al amor sufriente: "el texto completo [Ro. 12] ve el no conformismo y el amor sufriente como derivados del movimiento triunfal de Dios…"[118], "cualquier interpretación en la cual no se vea la gracia de Dios venciendo las hostilidades a través de la creación de una comunidad capaz de compartir en los más mínimos detalles las necesidades económicas, ha oscurecido cada parte del texto..."[119].

Los nuevos dominios de referencia de la lectura Yoder los identifica por medio de un diálogo entre la función del Estado y la de la comunidad de discípulos frente a él. Sobre esta última dice: "La subordinación a la que se nos llama reconoce cualquier poder existente,

---

[112] *Ibid*., pp. 140-141.
[113] *Ibid*., p. 143.
[114] *Ibid*., p. 144.
[115] *Ibid*., p. 144.
[116] *Ibid*., p. 141
[117] *Ibid*., p. 141.
[118] *Ibid*., p. 142.
[119] *Ibid*., p. 142.

acepta cualquier estructura de soberanía que sustente el poder"[120]. Sobre el primero considera que: "El texto no afirma, como lo hace la tradición, un acto divino de institución u ordenación de un gobierno en particular"[121]. Sabiendo que Hitler no es un modelo de gobernante que brinde las pautas para interpretar Ro. 13 como diciendo "cualquier gobierno que existe lo es por virtud de una acción providencial específica de Dios", Yoder acude al paralelismo de relaciones en forma negativa: "Si Alemania se encuentra bajo control de Adolfo Hitler… Por cierto, no implica necesariamente ir tan lejos como para acreditar a un Hitler…"[122].

En su lectura Yoder también compara las aplicaciones que se han hecho de Ro. 13. Teniendo en cuenta la visión "positivista" del Estado, compara lo que sucedió en Alemania bajo el control de Hitler con el entendimiento -errado de acuerdo a Yoder- de que el gobierno es de Dios; por lo tanto, los alemanes debían estar sujetos a la autoridad de Hitler porque su causa había sido divinamente instituida. Igualmente, teniendo en cuenta la visión "normativista" del Estado, compara la rebelión justa llevada a cabo en siglos pasados por los hugonotes en Francia, John Knox -en Escocia-, Cromwell -en Inglaterra- y la revolución de Estados Unidos de América con la rebelión actual de los pueblos sometidos de América Latina o de África por causa del imperialismo cultural y económico de Europa occidental y Norteamérica.

A través de estas analogías, vemos los nuevos dominios del texto en la relectura de Yoder: pueblos sometidos, América Latina, África. Tales analogías son usadas por Yoder con el fin de refutar interpretaciones que conciben que si un gobierno cumple con ciertos requerimientos mínimos debe ser considerado como legítimamente instituido por Dios, lo que daría pie para una rebelión justa. Esto es, en nuestras palabras, llegar al poder por medio de la fuerza para restaurar el propósito de Dios.

Yoder interpreta que Ro. 13 llama a "la subordinación ante cualquier poder"[123] ya que los poderes han sido puestos en orden por Dios, pero Dios no se hace responsable de su rebeldía. Para ello usa analogías como ésta: "Ni el sargento produce los soldados que dirige, ni el bibliotecario crea o aprueba el libro que cataloga y coloca en los estantes. De la misma manera, Dios no se hace responsable por la existencia de los rebeldes poderes…"[124], "el

---

[120] *Ibid*., p. 143.
[121] *Ibid*., p. 143.
[122] *Ibid*., p. 143.
[123] *Ibid*., p. 145.
[124] *Ibid*., p. 145.

bibliotecario no aprueba el contenido de un libro que pone en los estantes; Dios no aprobó moralmente la brutalidad con la que Siria castigó a Israel (Is. 10)"[125].

Para Yoder el llamado del texto es a una actitud de no resistencia hacia un gobierno tiránico y no una justificación del deber del cristiano de matar. Sin embargo, aclara que en su obra "no resistencia… no quiere decir complacencia o condescendencia hacia el mal, sino lo que Pablo quiere significar en [Ro.] 12:7 y Jesús en Mt. 5:39, es decir a la renuncia sufriente a la venganza concreta. Pero no excluye otras formas de oponerse al mal"[126]. Dentro de ellas considera la falta de cooperación de manera no violenta con un gobierno, lo que puede considerarse una forma de rebelión, pero no asumir el deber de matar para liberarse de él. Según el teólogo menonita, esto se aplica a todos los gobiernos, tanto a los dictadores y tiranos como a las democracias constitucionales.

Relacionado con la anterior práctica está la conscripción o servicio militar obligatorio. Yoder interpreta que la frase "sométase toda persona" no es justificación de la conscripción militar y que la función de llevar la espada no se refiere a la pena de muerte ni a la guerra sino a un símbolo de autoridad. Las comparaciones por oposición son: sometimiento vs. servicio militar, espada vs. pena de muerte y guerra. La relectura de Yoder afirma que "el texto [de Ro. 13:1-7] no puede querer significar que los cristianos están llamados a cumplir con el servicio militar o policial"[127]. Este es el efecto deseado de su relectura.

En su interpretación de Ro. 13, Yoder acude a la alegoría. En este sentido la espada (*machaira*) de Ro. 13 debe ser entendida como un símbolo de autoridad y no como un arma que atenta contra la vida del prójimo. Más bien, es un símbolo de la manera en que "un gobierno ejerce dominio sobre sus sometidos, es decir, apelando a la fuerza…"[128]. Esta alegoría también le sirve a Yoder para distinguir la función policial de la de la guerra, dentro de ella la denominada "guerra justa"[129]. Aquí su dominio de referencia es el sistema policial actual:

> el uso de la violencia que hace el agente de policía está sujeto a revisión por parte de las autoridades más altas… En cualquier sistema policial ordenado, hay serios controles de seguridad para evitar que la violencia de la policía se aplique de una manera descontrolada en contra del inocente[130].

[125] *Ibid*., p. 146.
[126] Véase la nota 13 al capítulo 10 en Yoder, *op.cit*., 1985, p. 217.
[127] *Ibid*., p. 146.
[128] *Ibid*., p. 147.
[129] *Ibid*., p 148.
[130] *Ibid*., p. 147.

Esta relectura de Yoder al mismo tiempo rechaza la interpretación de Ro. 13 como apoyando la guerra justa: "la doctrina de la 'guerra justa' sería un esfuerzo por extender el dominio de la guerra a los principios limitados de la autoridad policial, pero no resulta demasiado convincente"[131]. El texto no dice que "cualquier cosa que el gobierno haga o pida de sus ciudadanos es buena"[132]. Igualmente, su lectura de Ro. 13 considera que las autoridades estatales son servidoras de Dios en tanto se ocupen de la función que se les ha asignado, esto es, "recompensar el bien y castigar el mal en forma debida"[133]. De esta manera, los cristianos pueden aplicar el texto evaluando cómo un gobierno está llevando a cabo su tarea. Este es otro de los efectos praxeológicos deseados de su relectura.

La relectura de Yoder también compara el pago de los impuestos por parte de los cristianos con el sometimiento al Estado por razones de conciencia. Esto significa darle al Estado lo que le corresponde: tributos e impuestos y respeto. Pero es claro que el temor se le debe a Dios. Esta relectura debe llevar al cristiano a evaluar cuándo el Estado exige algo que va en contra del mandato del amor. Además, el cristiano debe entender que subordinación no significa obediencia en todo al Estado, pero sí estar dispuesto a aceptar las penalidades que se le impongan cuando se niegue a adorarlo. Aquí Yoder relaciona los términos subordinación y disposición a la sanción por desobediencia.

La anterior relectura también hace uso del paralelismo o correspondencia de relaciones: de la misma manera que Jesús aceptó la subordinación y la humillación (Fil 2:5ss), así también lo deben hacer sus discípulos porque esa es la manera como Jesús reveló y llevó a cabo la victoria de Dios -sobre los poderes-; rechaza los argumentos que aplican el texto de Ro. 13 a lo social y el de Mt. 5 a lo estrictamente personal, además de concebirlos como contradictorios. Es claro que en su relectura lo común de estos dos textos es la invitación a los cristianos a seguir el camino de la no resistencia en sus relaciones rechazando toda venganza y sometiéndose al proceso histórico.

Esta relectura diferencia claramente subordinación de obediencia: "El objetor consciente que rechaza hacer lo que su gobierno le pide, pero que permanece bajo la soberanía de ese gobierno y acepta las penalidades que éste le impone…se está sometiendo (subordinando) aunque no esté obedeciendo"[134]. Esta interpretación genera preguntas en Yoder: "¿cómo puede la subordinación ser motivada por la conciencia?", "¿cuál es la base de

[131] *Ibid*., p. 148.
[132] *Ibid*., p. 148.
[133] *Ibid*., pp. 148-149.
[134] *Ibid*., p. 151.

nuestra subordinación?" Entonces él mismo se responde: "la razón es que Jesucristo mismo aceptó la subordinación y la humillación (Fil. 2:5ss)"[135]. Es una disposición a sufrir. "Nos sometemos al gobierno porque haciéndolo fue como Jesús reveló y llevó a cabo la victoria de Dios"[136]. Es decir, su recontextualización es impulsada por sus convicciones teológicas.

4.3.4 Justificación por medio de la fe

Los textos sobre el tema "la justificación por gracia por medio de la fe", citados anteriormente, fueron seleccionados por el teólogo menonita con el propósito de continuar con su argumento que la ética social y política de Jesús se constata en la literatura epistolar, especialmente paulina. Él desea que la actualización de dichos textos no conduzca a una disyuntiva entre justificación y ética social y política, tal como lo entendió el protestantismo con Lutero, Wesley y Kierkegaard, o como lo comprenden hoy lectores existencialistas o conservadores. Todos ellos se han basado en la teología de Agustín que aún se refleja en las iglesias, afirma Yoder.

Con el fin de responder a tal entendimiento, en su relectura de los textos que hablan de justificación por la fe, Yoder acude a la analogía de oposición: así como un ladrón, aunque es liberado de un castigo, puede continuar siendo un ladrón, de la misma manera el pecador, por medio de la justificación de Dios es declarado una persona nueva, pero todavía sigue siendo un pecador. Interpretar de esta manera, para Yoder, es contrario al entendimiento de que la justificación por la fe no se puede separar de las obras. De otra forma, para él, lo ético y lo social hacen parte de la justificación.

Yoder desea conectar su relectura de los textos sobre justificación con las preguntas actuales sobre el tema. Para él (y su argumentación) es importante comprender bien los conceptos clave en el pensamiento de Pablo: "justificación", "ley", "fe" y "pecado". Así, interpreta que la justicia puede tener "dimensiones cósmicas o sociales" y no sólo individuales; la ley, como "un arreglo hecho por la gracia de Dios para ordenar la vida del pueblo mientras estaba esperando la llegada del Mesías"[137]; la fe, como la "afirmación que separaba a los judíos cristianos de los otros judíos: que en Jesús de Nazaret, había llegado el Mesías"[138]; "la herejía básica que combatía Pablo era el fracaso de aquellos judíos cristianos en no reconocer que debido a que el Mesías había venido el pacto de Dios se había abierto para incluir a los

---

[135] *Ibid*., p. 151.
[136] *Ibid*., p. 152.
[137] *Ibid*., p. 156.
[138] *Ibid*., p. 156.

gentiles"[139]; el pecado "no es una angustia existencial bajo la justicia de Dios" sino "la lucha en contra de la apertura del pacto de Dios para los gentiles"[140]. Aquí Yoder demuestra su preocupación porque los términos de los textos paulinos sobre justificación, ley, fe y pecado sean aplicables a la situación actual.

Esta preocupación lleva inmersa otra preocupación: la de la relación de lo que significaban los textos paulinos con el contexto de entonces, y la relación de las interpretaciones actuales con el contexto actual. En otras palabras, hace una correspondencia de relaciones. En su argumentación se apoya en las interpretaciones de Krister Stendahl, Markus Barth y Hans Werner, quienes coinciden en identificar el compromiso social de la iglesia como tema fundamental de los textos en cuestión. Esto es para decir que la invitación de los textos es a que se establezca una nueva humanidad, evidenciada en una nueva comunidad de creyentes conformada por diferentes clases de personas, unas viniendo desde la ley y otras no.

En su relectura de Efesios se ocupa de los capítulos 3 y 2:11-16. En su explicación de Ef. 3 enfoca en el término "Misterio" (Ef. 3:3) y lo define mediante analogías: "'Misterio' debe ser entendido, no como un secreto fantasmal, oculto para siempre de la vista, sino más bien como el propósito estratégico de Dios, que no era ampliamente conocido sino hasta el momento de su ejecución"[141]. En Ef. 2:11-16 en "la hostilidad" y "la paz": "La hostilidad que llegó a su fin en Cristo es -principal y prioritariamente en este pasaje- no la hostilidad entre un Dios justo y el hombre que ha transgredido sus reglas sino la hostilidad entre judíos y griegos"[142]. Tales relecturas tienen como fin interpretar el significado de la obra de Cristo.

En su relectura sobre el significado de la obra de Cristo hace una correspondencia de términos dentro del mismo contexto bíblico: "La derrota de esta hostilidad, haciendo la paz por la eliminación de la ley que los separaba, es decir la ley judía con la cual estaban comprometidos los judíos, pero que los gentiles ignoraban, es en sí misma la creación de una nueva humanidad"[143]. Y, contrapone los dos conceptos sobre la obra de Cristo: "no es solamente que él salva almas de los individuos, y por lo tanto, pueden amarse mejor unos a otros… su pacificación, la pared derrumbada, es en sí misma la constitución de una nueva

---

[139] *Ibid*., p. 157.
[140] *Ibid*., p. 157.
[141] *Ibid*., p. 158.
[142] *Ibid*., p. 159.
[143] *Ibid*., p. 159.

comunidad hecha de dos clases de gente…"[144]. El esquema de tal correspondencia de términos es este: pared de separación/ley judía vs. paz/nueva humanidad.

Su relectura de Gá. 2:14ss focaliza en la expresión "justificación" y la define como sinónima de "paz": "la 'justificación' en el lenguaje de Gálatas es lo mismo que 'hacer la paz' o 'derribar la pared' en el lenguaje de Efesios"[145]. Y entonces acude a un diálogo de relaciones (entre tradiciones) para interpretarla: "La justificación en Cristo no es… un milagro individual… Más bien la justificación por gracia es el encuentro en unión de esta persona y de aquella persona…"[146]. Es decir, para Yoder, justificación es sinónimo de paz y buenas relaciones entre las personas.

La relectura de 2 Co. 5:17 enfoca en la expresión "nueva criatura". Yoder demuestra preocupación por el contenido de la proclamación evangelística de parte de la iglesia, que ha enfatizado en una transformación metafísica u ontológica del individuo a partir del nuevo nacimiento. Él desea relacionar el entendimiento del término en Pablo y en ese entonces con el entendimiento y el contexto de hoy: "las versiones castellanas dicen 'nueva criatura es', …la palabra *ktisis* traducida como transformada, no se usa en ninguna otra parte del Nuevo Testamento para… la persona individual… sino más bien para el acto de crear…"[147], "no un individuo renovado sino una nueva realidad social…", "deberíamos optar por…'si alguno está en Cristo, nueva creación es' o… 'hay un nuevo mundo total'"[148]. Entonces, para Yoder, estar en Cristo tiene connotaciones sociales.

Su relectura de Romanos enfoca nuevamente en la palabra "justificación" en la introducción y la conclusión de la carta. Nuevamente manifiesta preocupación en que el término sea entendido en la actualidad tal como era entendido en el contexto de Pablo: "debería interpretarse en su significado originario como un sustantivo verbal, como una acción de 'poner las cosas en orden' en lugar de un sustantivo abstracto que defina el status cuasi-legal de una persona…"[149], "proclamar la justicia divina significa proclamar que Dios pone las cosas en orden…"[150], "…en compañía de Stendahl, Barth, Bartsch y Minear [que] se puede entender adecuadamente el concepto de Pablo sobre justificación, como un fenómeno social

[144] *Ibid*., p. 159.
[145] *Ibid*., p. 160.
[146] *Ibid*., pp. 160-161.
[147] Ibid., p. 162.
[148] *Ibid*., p. 162.
[149] *Ibid*., p. 163.
[150] *Ibid*., p. 163.

centrado en la reconciliación de diferentes clases de personas…"[151], "los eruditos citados [Stendahl, Barth, Bartsch y Minear] simplemente trabajan sin predisposición alguna por apoyar mi propia lectura de la ética de Jesús o la de Pablo"[152]. Así es la correspondencia de términos que se da entre las afirmaciones anteriores: justificación en Pablo/poner las cosas en orden= justificación divina/Dios pone las cosas en orden=justificación en Stendahl, Barth, Bartsch y Minear/Reconciliación de diferentes clases de personas=justificación en Yoder/Ética de Jesús o la de Pablo.

Por lo tanto, Yoder propone que la reconciliación sea una experiencia real, tal como lo proclamaba Pablo, lo cual incluye al enemigo, al gentil, a quien se consideraba como pecador. Esto debe concretarse en situaciones de la vida diaria: "la ética del matrimonio y la prohibición del adulterio, o la ética del trabajo y la regulación de las actitudes hacia la esclavitud… son todos parte de la promesa de una humanidad nueva"[153], "Pero es por excelencia con referencia a la enemistad entre los pueblos, la extensión del amor al prójimo hasta alcanzar al enemigo, y la renuncia de la violencia…"[154]. Estos son nuevos dominios de referencia del texto para Yoder: la familia, el trabajo, el prójimo, pero también el enemigo.

En esta sección podemos concluir que, en la interpretación de los textos de las epístolas, Yoder invirtió más tiempo que en los otros géneros literarios, lo que demuestra su interés en los contenidos implícitos en ellos. Al hacer esto, se identifica en su lectura no sólo con las enseñanzas de Jesús, como ha sido su propósito desde el inicio de este ejercicio hermenéutico, sino con personajes y comunidades que están bajo opresión y exclusión como lo son las mujeres y los esclavos. Igualmente, en su relectura Yoder ha usado la estrategia de tener en cuenta otros puntos de vista, en ilustrar con hechos recientes de la historia que son contrarios a la perspectiva no violenta, tales como los de Hitler en Alemania, en la separación Iglesia-Estado y en el diálogo con los respectivos contextos históricos y culturales.

Ahora bien, para Yoder la relectura del texto debe tener efecto real sobre la comunidad de creyentes -la iglesia-, como sujeto activo. Es en ella donde aparecen nuevos dominios de referencia del texto: la confrontación de los poderes, el discernimiento comunitario, la subordinación revolucionaria, la responsabilidad social, la no resistencia, la objeción de conciencia al servicio militar, la fuerza policial, el rechazo a la guerra, los deberes para con el Estado, las relaciones laborales y familiares, y la misión de la iglesia en el mundo.

[151] *Ibid*., p. 164.
[152] *Ibid*., p. 164.
[153] *Ibid*., p. 164.
[154] *Ibid*., pp. 164-165.

Sin embargo, esta praxis comunitaria, aunque reconoce el impacto liberador del evangelio, también acepta el orden de la sociedad. Ahora bien, esta última posición ética, social y política es problemática en el contexto latinoamericano dado que el orden social y económico, creado por unos pocos, es injusto y opresivo, y atenta contra la vida de la mayoría de la población. Es decir, la contribución de Yoder parece indiferente o, al menos, inoperante, en relación con los oprimidos fuera de la comunidad de fe. Este tema será retomado en la cuarta parte de esta investigación.

4.4 Actualización de los textos litúrgicos

Previamente hemos analizado cómo lee y actualiza Yoder los textos del evangelio de Lucas, del Antiguo Testamento y de las epístolas. Nos corresponde ahora hacerlo con los textos seleccionados por él de la literatura litúrgica: Ap. 4, 5 y 13, y Fil. 2:5-11. La relectura de tales textos ha sido identificada por él mismo bajo el tema "la guerra del Cordero"[155].

Considera que tales textos son pertinentes para la agenda contemporánea además de que sintetizan el argumento que ha querido demostrar desde el inicio de su obra acerca de la ética social de Jesús como relevante para nuestros días. En su momento Yoder veía que el mundo contemporáneo buscaba encontrarle significado al rumbo de la historia. El profesor de Notre Dame tenía su pensamiento puesto en movimientos revolucionarios del pasado y del presente que han buscado cambiar la dirección de la historia, sacrificando valores y la vida misma. Además, el apoyo de Estados Unidos a las dictaduras, so pretexto de salvar la democracia, y las afirmaciones éticas acerca de la efectividad para cumplir con las metas como criterio moral. Todo ello atrae la atención de Yoder en su relectura para que el texto adquiera nuevos dominios de referencia.

Se puede deducir que, dado ese contexto revolucionario en diversas partes del mundo, Yoder desea afirmar, por medio de su relectura de los textos litúrgicos, el camino de la no violencia como evidencia del cristiano y la iglesia del discipulado radical. Allí se muestra a Jesús como "el Cordero inmolado que es digno de tomar el poder"[156]. Esta imagen de Jesús como Cordero simboliza su fidelidad al camino de la cruz en lugar de buscar la efectividad en sus acciones, lo cual incluye la mansedumbre y una actitud diferente hacia el poder y el servicio. De esta manera se afirma que el triunfo del bien no está asegurado por la relación causa-efecto sino por la cruz y la resurrección. Es en este sentido que se debe entender a Jesús como alguien que mueve la historia.

---

[155] Esta expresión es tomada de los primeros cuáqueros. *Ibid*., p. 175.
[156] *Ibid*., p. 170.

La relectura de Yoder de los textos litúrgicos enfoca lo político. Para él, las esperanzas de los oprimidos no se pueden separar del mesianismo de Jesús que consiste en rechazar la corona y aceptar la cruz. En otras palabras, sacrificar la efectividad por la obediencia. Esta relectura es reafirmada en el himno del "Siervo y Señor" de Filipenses 2:5-11 que expresa que Cristo renunció a su derecho de gobernar la historia siendo obediente hasta la muerte de cruz. Por esto, sus discípulos deben seguir el mismo camino. De ahí que la invitación a los cristianos es a vivir con menos egoísmo y lograr relaciones más fraternales en la congregación, connota Yoder.

Este enfoque político se reafirma con los personajes de los textos con los que se identifica Yoder en su relectura: Juan de Patmos y Pablo. El primero no sólo es un exiliado, sino un visionario al que se le pregunta acerca del significado de la historia y que llora al no saber la respuesta. Es tal su identificación con este personaje que dice: "Deberíamos llorar, como lo hace el visionario, si no sabemos el significado de la vida y del sufrimiento humano"[157]. También se identifica con la afirmación de Juan en la respuesta a través de las visiones: es el Cordero inmolado quien toma el poder. El segundo -Pablo- estaba en prisión al escribir la carta a los creyentes en Filipos, pero que también padeció otros sufrimientos personales y públicos, consecuencias de seguir el camino de la cruz.

El himno de Fil. 2:5-11, con el que se identifica Yoder, reafirma la visión de Juan: Cristo renunció a gobernar la historia. Pero tal identificación de Yoder, hasta donde sabemos, lejos está de lo que vivieron Juan y Pablo: el exilio y la prisión. Más bien su identificación con ellos está en concebir el significado de la historia a través de la cruz y la no la violencia, del servicio sufriente en lugar del señorío violento. Sin embargo, su identificación central en su relectura de los textos litúrgicos se da con las enseñanzas de Jesús. Hacia él apunta toda interpretación de los textos.

Su relectura busca comprobar que la ética de Jesús también se continúa en Ap. 4-5, enfocándose en el significado de la historia, hacia dónde va la historia, reconociendo que Dios ha estado activo en ella. Conforme al texto de Apocalipsis 5:12 "El Cordero que fue inmolado es digno de tomar el poder", Yoder interpreta que Juan está afirmando que "es la cruz y no la espada, el sufrimiento y no la fuerza bruta, lo que determina el significado de la historia"[158]. Mientras que Ap. 13:10 "Si alguno lleva en cautividad, va en cautividad; si alguno mata a espada, a espada debe ser muerto. Aquí está la paciencia y la fe de los santos" significa para

---

[157] *Ibid*., p. 170.
[158] *Ibid*., p. 170.

Yoder que "La clave de la obediencia del pueblo de Dios no es su efectividad sino su paciencia. El triunfo del bien está asegurado no por la fuerza…[sino] por la resurrección[159] ", "el triunfo de la causa de Dios no es una relación de causa y efecto, sino de cruz y resurrección"[160], "servicio sufriente en lugar de un señorío violento"[161], "fiel al principio de amor al enemigo… tuvo que abandonar todas las manijas de la historia"[162]. Entonces, lo que da sentido a la historia es la cruz.

En las relecturas anteriores notamos una correspondencia de términos en sentido negativo en cuanto al significado de la historia: cruz/sufrimiento vs. espada/fuerza bruta; servicio sufriente/amor al enemigo vs. servicio violento/control de la historia. De esta manera la relectura de Yoder manifiesta un nuevo dominio de referencia del texto, el presente de la historia: "la ética como la teología deberá estar enraizada… en la revelación [la historia] y no en la mera especulación, ni tampoco en lo que la situación revela por sí misma"[163].

Otra de las estrategias en la relectura del texto de Apocalipsis es la correspondencia de relaciones, por ejemplo, "Jesús no debe ser considerado como el último y el más importante de una larga línea de maestros… debe ser mirado como alguien que mueve la historia…"[164], "su ministerio [el de Cristo] entre los hombres era inseparable de las preocupaciones políticas..., con el cumplimiento de las esperanzas de su pueblo"[165]. Tal paralelismo lo resumimos así: Jesús era un maestro que movía la historia; hoy hay otros maestros que también mueven la historia.

Su relectura de Fil. 2:5-11 enfoca en "la renuncia". Como estrategia de interpretación dialogó con otras tradiciones sobre el significado de la frase "no estimó el ser igual a Dios como cosa a que aferrarse": "la naturaleza del Hijo eterno de Dios y su condescendencia en tomar la naturaleza humana… términos de esencias y de sustancias… Pero… Cristo renunció a su derecho de gobernar la historia"[166], "la confesión inicial era la superposición dramática de condescender hasta la muerte junto con su victoria"[167], "la clase de divinidad que César reclamaba para sí", "la renuncia a ser igual a Dios (v.6) ha sido interpretada… como la renuncia

[159] *Ibid*., p. 170.
[160] *Ibid*., p. 170.
[161] *Ibid*., p. 171.
[162] *Ibid*., p. 171.
[163] *Ibid*., p. 171.
[164] *Ibid*., p. 171.
[165] *Ibid*., p. 172.
[166] *Ibid*., p. 172.
[167] *Ibid*., p. 173.

a la deidad y a la encarnación en sentido metafísico"[168], "el gobierno de Dios sobre la historia ha hecho uso del aparente fracaso histórico de Jesús como movilizador de los hombres"[169]. Entonces, para Yoder, la frase en mención es una afirmación de renuncia a gobernar la historia.

En su preocupación por aplicar los textos litúrgicos, Yoder propone diferenciar esta clase de pacifismo -sacrificial- de las técnicas no violentas que buscan alcanzar sus metas: "Esto es… distinto de esa clase de pacifismo que diría que está mal matar pero que -con técnicas no violentas apropiadas- se puede obtener, sin matar, todo lo que realmente se desea…"[170]. Entonces, una manera de participar de los sufrimientos de Cristo para Yoder es "que nuestra disposición a renunciar a nuestros fines legítimos -cuando no pueden obtenerse por medios legítimos- constituye en sí misma nuestra forma de participar en el sufrimiento triunfante del Cordero"[171]. He aquí la correspondencia: técnicas no violentas/fin deseado vs. pacifismo de Jesús/renuncia a controlar la historia.

De esta forma, Yoder critica el pacifismo que usa los métodos coercitivos. La razón de esta crítica es que tales métodos buscan conseguir sus propósitos, tal como lo hacen quienes practican la violencia, aunque tengan que ver con técnicas no violentas -como los movimientos de Gandhi y King-. Para él, optar por este camino, diferente del que siguió Jesús, es terminar imponiendo la voluntad de uno sobre otros y sería contrario al sufrimiento triunfante de Cristo. Esto, sin embargo, no quiere decir para Yoder que por medio del sufrimiento se logre que otro se acerque a Dios.

Yoder trata de aplicar tal posición haciendo una relación con movimientos sociales y gobiernos jerárquicos: "confundimos el triunfo del bien… con un triunfo inmediatamente accesible, que puede manipularse…"[172], y tomando un modelo histórico: "lo que en la Edad Media logró el cristianismo romano o el islamismo, ahora lo intenta el marxismo y el nacionalismo democrático"[173]. De esta manera Yoder compara lo sucedido en la Edad Media, en el cristianismo romano y el islamismo con lo que en su época -la de los setenta- trataba de hacer el marxismo y el nacionalismo democrático. En los dos casos se buscaba una sociedad más justa pero guiada desde la cúpula, es decir, usando el poder político. De esta manera,

---

[168] *Ibid*., p. 173.
[169] *Ibid*., p. 174.
[170] *Ibid*., p. 174.
[171] *Ibid*., p. 175.
[172] *Ibid*., p. 176.
[173] *Ibid*., p. 176.

interpreta Yoder, cada movimiento en su respectiva época creía dar la orientación correcta al curso de la historia.

Esta relectura lleva a Yoder a plantearse nuevas preguntas: "¿Tiene sentido exigir a las autoridades públicas en una sociedad civil, que imponga normas de fraternidad y equidad que los cristianos pueden promover en la iglesia, voluntariamente, entre quienes dicen estar comprometidos con la obediencia cristiana?"[174], "¿Significa que nuestro pesimismo por la posibilidad de un testimonio cristiano frente al orden social nos hará regresar al egocentrismo y falta de preocupación social que ha caracterizado a muchas iglesias la mayor parte del tiempo?"[175].

Como nos damos cuenta Yoder es autocrítico, lo cual se reafirma cuando dice: "…el juicio de Dios comienza por casa. Reconoceríamos entonces que las distorsiones y malentendidos sobre la verdad y la bondad que llevan a la guerra, tienen sus orígenes dentro del campo cristiano"[176], "un testimonio cristiano pacifista debe ser teológico y, sobre todo, dirigido a la iglesia"[177]. Es decir, es la iglesia el primer contexto donde se debe hablar primero. Ella es el primer dominio de referencia del texto.

Deducimos entonces que su relectura de los textos litúrgicos exhorta a los cristianos a practicar un pacifismo que no sólo rechaza los medios violentos, sino que renuncia a la eficacia y sigue la obediencia a un discipulado radical. Igualmente, en su relectura Yoder manifiesta preocupación por el papel que deben jugar los cristianos ante las autoridades políticas, por un lado, porque los creyentes en Cristo quieren exigirles a ellas normas de fraternidad y equidad que se dan en la iglesia. Por otro lado, por el involucramiento de aquellos en la coacción pública para lograr sus fines frente a las autoridades. Es por esto que, para Yoder, la mejor estrategia frente a las autoridades consiste en apelar al poder convincente de la verdad, aunque reconoce los abusos que padece la sociedad de parte de quienes están en poder.

Teniendo en cuenta la cosmovisión del primer siglo, la relectura de Yoder no concibe que el propósito del lenguaje mítico de Apocalipsis sea separar "el aquí" del "otro mundo" o "el más allá", y consecuentemente desligar la ética que se vive en cada momento: "este 'mundo' y 'el otro mundo' no se percibían en una dicotomía radical, estar hoy 'marchando por la senda de Emanuel' era estar camino a Sion"[178]. Es decir, su aplicación invita a ver un futuro

[174] *Ibid*., p. 177.
[175] *Ibid*., p. 177.
[176] *Ibid*., p. 177.
[177] *Ibid*., p. 178.
[178] *Ibid*., p. 179.

previsible -como consecuencia de la ética que se practique- y no solo imprevisible. Así, continúa Yoder, la "proclamación de un futuro con significado no puede de ningún modo dejar de lado el presente"[179]. Es decir, la época que está por venir ratificará la actitud que deben tener los cristianos hacia la historia y que se relaciona con la proclamación de una nueva comunidad y el rechazo de la violencia.

En este apartado sobre la literatura litúrgica concluimos que la relectura hecha por el teólogo menonita de los textos de Apocalipsis 4, 5 y 13, y Fil. 2:5-11 responde a su preocupación acerca del rumbo de la historia en medio de los contextos revolucionarios propios de su contexto y no a una vida en el más allá. Su relectura ve el futuro previsible como consecuencia del presente y como camino hacia el futuro imprevisible. Tal relectura es una invitación a asumir un compromiso ético político no violento y no coercitivo frente a una realidad contextual que tienta a los discípulos de Jesús al egocentrismo, el uso de la fuerza y el abandono del camino del discipulado radical, el de la cruz.

4.5 Efecto de la lectura de Yoder

En esta sección investigaremos el efecto de su relectura bíblica en relación a la ética social y política de Jesús tanto en su propia vida como en quienes lo leyeron. Para esto se hace necesario acudir a las semblanzas de su vida reseñadas en el segundo capítulo de esta investigación, "John H. Yoder y su contexto", a los testimonios de quienes conocieron la ética social y política no violenta de Yoder dentro y fuera de su iglesia, y al efecto que tuvo su relectura en la praxis de sus lectores. En otras palabras, analizaremos cómo se llevó a la práctica su reflexión sobre la ética social y política no violenta de Jesús.

No obstante, es necesario observar que Yoder vivió en un contexto de violencia, especialmente de postguerra, donde la fabricación de armamento convencional y de destrucción masiva se desarrolló con el consentimiento del gobierno de los Estados Unidos. Esto se tradujo en incrementos permanentes del presupuesto destinado al gasto militar en detrimento de la inversión social lo cual llevó a aumentar la desigualdad social y por ende los niveles de pobreza[180], situación que aún se mantiene. De ahí la preocupación de Yoder por esta situación.

---

[179] *Ibid*., p. 179.

[180] Earl Zimmerman, *Practicing the Politics of Jesus: The Origin and Significance of John Howard Yoder´s Social Ethics*. Telford, Pa.: Cascadia and Scottdale, Pa: Herald, 2007, p. 214.

Algunas de las aplicaciones propias de Yoder de su entendimiento de la política de Jesús se concretan en temas sociales que son expuestos por él mismo en un material inédito[181]. El compromiso de Yoder con los procesos de construcción de paz fue algunas veces pasado por alto o incomprendido dado que él entendió que, aunque el *locus* de la ética social cristiana es la iglesia, aquella podría ser aplicada por las naciones. Para Yoder tal ética social, aunque se dirige a las comunidades cristianas, también se dirige a todas las sociedades en tres campos: "1) el diálogo de Yoder con la tradición de la guerra justa; 2) el reto social de las iglesias en el globo sur y en las sociedades opulentas; y 3) las emergentes disciplinas de construcción de paz justa incluyendo justicia restaurativa y mediación o transformación de conflictos"[182].

Esos tres campos tenidos en cuenta por Yoder se concretaron en las conversaciones con tradiciones católicas de paz, en la praxis social de la comunidad cristiana, y en la colaboración de construcción de paz justa y un programa de construcción de paz religiosa, respectivamente[183]. Trataremos de ubicar estas experiencias de Yoder en los años siguientes a la publicación de su obra, teniendo en cuenta que su praxis ya venía desde años previos. Es de tenerse en cuenta que la actividad central de Yoder desde 1963 fue la academia, primero en *Associated Mennonite Biblical Seminary* y posteriormente, desde 1977, en la Universidad de Notre Dame. Sin embargo, su producción académica siempre sostuvo un diálogo con los temas relevantes del momento como respuesta a los eticistas que defendían la guerra.

La experiencia en el primer campo se dio en el libro *When War is Injust* [184] como una respuesta a la carta *Challenge of Peace* (retos de la paz) que en 1983 los obispos católicos de Estados Unidos escribieron y en que manifestaron que las tradiciones de "la guerra justa y la no violencia son distintos, pero como métodos son interdependientes para evaluar la guerra"[185]. Christiansen, un teólogo católico, profesor de moral y compañero de Yoder en la

---

[181] *Ibid*., p. 215.
[182] *Ibid*., p. 215.
[183] *Ibid*., pp. 220-241.
[184] Para ampliar este concepto consúltese la obra de Yoder, *When War is Injust: Being Honest in Just-War Thinking*. Second Edition. Eugen, Or.: Wipf and Stock, 2001. Zimmerman sistematiza los temas tratados por Yoder acerca de la guerra injusta de la siguiente manera: "Un etos guerrero: esta posición glorifica la guerra y el uso de la violencia"; la cruzada, "que legitima el uso de la violencia por una noble causa; "*la realpolitik*: esta posición ve el interés propio de una nación particular como el último bien"; "La defensa propia… legitima el uso de la fuerza letal para la defensa de uno mismo o la familia de uno"; "la tradición de la guerra justa… que está basada en una ética de crear comunidades caracterizadas por la paz y la justicia"; "la tradición pacifista… que arguye que cualquier uso deliberado de la fuerza letal es siempre errado"; "la noviolencia activa… que encuentra inspiración en la vida y enseñanza de Jesús". Véase Zimmerman, *op.cit.,* pp. 223-224.
[185] *Ibid*, p. 221.

Universidad de Notre Dame, reconoció el diálogo sobre este tema con el teólogo menonita como uno de los más profundos en su vida intelectual. Él considera que el pensamiento de Yoder influenció profundamente a los teólogos católicos de la moral, entre otras cosas porque estaba en línea con el Concilio Vaticano II.

Otra experiencia que refleja el efecto de la relectura de Yoder en el primer campo son los diálogos ecuménicos acerca de la naturaleza y la unidad de la iglesia y su misión de construcción de paz, que se llevaron a cabo con el auspicio del Concilio Nacional de Iglesias en Estados Unidos y cuya agenda consistía en trabajar las divisiones entre las tradiciones pacifistas y las de la guerra justa. El libro *The Fragmentation of the Church and Its Unity in Peacemaking*[186] que resultó del diálogo, fue dedicado en honor a Yoder por su insistencia en que la teología y la ética no pueden separarse[187]. Un aparte de la introducción del texto dice: "John Howard Yoder nos amonestó diciendo que para que la iglesia logre la unidad en materias de fe y orden, otras iglesias deben adaptarse al idioma extraño de las iglesias históricas de paz. Esta es una invitación a la conversación…"[188].

Un testimonio más de la influencia de la obra de Yoder en el campo en mención está relacionado con Glen Stassen, profesor de ética cristiana en *Fuller Theological Seminary* y recientemente fallecido, quien trabajó en implementar la ética social de Yoder en iniciativas de construcción de paz dentro del contexto de la Guerra del Golfo pérsico sostenida entre fines de 1990 y principios de 1991. Stassen reconoce que muchos de los principios de la "política de Jesús" los tomó de Yoder. En la obra editada por él, *Just Peacemaking: Ten Practices for Abolishing War*,[189] los escritores reconocen que han aprendido de John Howard Yoder que "las prácticas del Nuevo Testamento tales como la construcción de una comunidad, que incluye aún a enemigos, son procesos que un científico social podría observar en la primera comunidad cristiana y que se parecen a procesos seculares análogos en el mundo…"[190].

Existen varios testimonios en el segundo campo, "el reto social de las iglesias en el globo sur y en las sociedades opulentas", que reflejan el efecto de la relectura de Yoder. Uno de ellos es la obra *Island of Tears, Island of Hope* [191] del sacerdote irlandés Niall O´Brien, quien trabajó por más de treinta años en Filipinas en la isla de "los negros". Su trabajo refleja no sólo

[186] Jeffrey Gross and John D. Rempel. *The fragmentation of the Church and its Unity in Peacemaking*. Grand Rapids, Mi.: W.B. Eerdmans, 2001.
[187] Zimmerman, *op.cit*., 2007, p. 227.
[188] Gross and Rempel, *op.cit*., 2001, p. 7.
[189] Glen Stassen, ed., *Just Peacemaking: Ten Practices for Abolishing War*. Cleveland: Pilgrim, 1998.
[190] *Ibid*., p. 19.
[191] Niall O´Brien, *Islands of Tears, Island of Hope: Living the Gospel in a Revolutionary Situation*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1993.

la influencia de las encíclicas de Juan XXIII y del Concilio Vaticano II sino de la relectura bíblica de Yoder. Lo importante de la praxis de O´Brien es la insistencia en seguir la ética no violenta de Jesús en medio de una situación revolucionaria de los negros, tal como insistió Yoder, e integrar el activismo de paz justa dentro de la vida de tales comunidades.

Otra de las influencias de la relectura de Yoder en el globo sur fue su contribución a la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL)[192], de la que fue miembro. Fue conferencista en las consultas de Lima 1972 y Brasil 1977, y en la celebración del décimo aniversario de la FTL en Quito, en 1990. Yoder llegó a ser un consultor y un compañero de peregrinaje de los miembros de la FTL hasta el día de su muerte. Sus aportes alrededor de los temas contenidos en *Jesús y la realidad política* influenciaron este movimiento. Así lo expresa Samuel Escobar, uno de sus fundadores: "[el encuentro con Yoder] era el inicio de una larga y muy apreciada amistad la cual enriqueció mi propia teología y experiencia cristiana así como la de una generación de evangélicos en la FTL"[193]. A esta relación se debe la publicación de su obra al idioma español.

En el tercer campo, "las emergentes disciplinas de construcción de paz justa incluyendo justicia restaurativa y mediación o transformación de conflictos", Zimmerman, un académico de *Eastern Mennonite University*, reconoce la influencia del pensamiento de Yoder sobre la ética no violenta de Jesús para la creación del Centro de Justicia y Paz en Harrisonburg, Virginia, en 1994. El orientó su trabajo hacia prácticas de construcción de paz y entrenamiento en comunidades locales. La planta completa de profesores de la facultad había sido influenciada por la obra de Yoder. Uno de ellos, John Paul Lederach, fundador del Centro, considera *The Politics of Jesus* como un material a dar a quienes están interesados en las bases de su trabajo por la paz[194]. Además, Yoder fue uno de los fundadores del Instituto Joan B. Kroc para Estudios Internacionales de Paz en la Universidad de Notre Dame en 1986 y uno de sus más activos participantes hasta su muerte[195]. El instituto actualmente ofrece programas de maestría y doctorados en estudios de paz relacionados con otras disciplinas.

Los anteriores son unos pocos ejemplos del efecto de la relectura bíblica de Yoder enfocada en la ética social y política no violenta de Jesús. Más testimonios pueden ser

---

[192] Véase Samuel Escobar, "Latin America and Anabaptist Theology" en John D. Roth, Editor, *Engaging Anabaptism: Conversations with a Radical Tradition*. Scottdale, Pa. and Waterloo On.: Herald, 2001, pp. 75-88.
[193] *Ibid*., p. 76.
[194] Zimmerman, *op.cit*., pp. 236-241.
[195] Mark Thiessen Nation, "John Howard Yoder", *The Mennonite Quarterly Review*, 77 (2003), pp. 357-370.

encontrados en diferentes partes del mundo[196], más aún cuando la obra de Yoder, traducida a varios idiomas, facilita que lectores de diferentes culturas puedan ser inspirados por su relectura bíblica.

Conclusión

En este cuarto capítulo, "Actualización de la lectura de Yoder. Un análisis hermenéutico", se analizó cómo Yoder interpretó los textos bíblicos teniendo en cuenta tres categorías: 1) lectura de los personajes en el texto, 2) estrategias, contenidos y dinámicas de apropiación, y 3) efecto praxeológico.

Este análisis demostró que Jesús -clave de la hermenéutica heredada de la tradición anabautista- es el personaje por excelencia con el que Yoder se identifica. También lo hace con aquellos personajes bíblicos cuyos discursos y perfiles son revolucionarios y de procedencia popular, con las comunidades cristianas del primer siglo que vivían bajo opresión y exclusión, con quienes sufren las consecuencias de las situaciones de desigualdad y de inequidad social, tales como las mujeres y los esclavos, los exiliados y los prisioneros, los marginados y los pobres, los que levantan sus voces proféticas. Todos esos personajes siguen el mismo camino de Jesús, un discipulado radical. Esta lectura entonces refleja no sólo la autoconfirmación en Yoder como uno de esos discípulos sino también una autocrítica sobre la fragilidad de la humanidad al emprender ese camino.

La relectura de Yoder lleva el texto a nuevos espacios, a nuevas situaciones, enfocando siempre en la ética social y política no violenta de Jesús, adquiriendo -el texto- de esta forma una nueva vida. Tales situaciones surgen de visualizar la no violencia más allá del rechazo a la guerra, teniendo presente lo que dijo el texto para su contexto de entonces y relacionándolo con los temas contextuales. Por eso es que la lectura de Yoder lleva a una gran variedad de nuevos dominios de referencia donde la iglesia es el principal de ellos. También son identificados, entre otros, el Estado, las relaciones entre Iglesia y Estado, las relaciones familiares, las relaciones entre cónyuges, las relaciones laborales, las relaciones económicas, las revoluciones sociales, las dictaduras militares y las autoridades. Es decir, el texto enfocado

---

[196] Varios de los testimonios de la influencia del anabautismo a través de Yoder se encuentran en el libro de Gross y Rempel, eds., *op.cit.*, 2001. Véase especialmente el capítulo 1 de James William McClendon Jr., "The radical Road One Baptist", pp. 21-23; el capítulo 2 de Stanley M. Hauerwas, "Confessions of a Mennonite Camp", pp. 26-35; el capítulo 9 de Eoin de Bhaldraithe, "Meeting the Radical Reformation?", pp. 108, 109; y el capítulo 13 de Michael Cartwright, "Sharing the House of God: Learning to Read (Scripture) with Anabaptists, pp. 156-168.

en la no violencia es aplicado no sólo en la iglesia sino en diferentes sistemas y subsistemas de la sociedad.

Hemos ejemplificado en este capítulo esos nuevos dominios de referencia a los que fueron llevados los textos en la relectura de Yoder y cómo su referencia original era reemplazada por otra mediante analogías, alegorías, correspondencia de términos, correspondencia de relaciones o diálogo de relaciones, las cuales se constituyen en sus estrategias de apropiación. Allí Yoder encarna el texto en el contexto de su propia vida y la de la iglesia, realizando comparaciones entre el texto en su entorno original y el presente. Esto lleva a quienes leen su obra a conectarse con el contexto en que viven y evaluar su caminar en comunidad en un discipulado radical de compromiso social y político con la no violencia.

La perspectiva anabautista y la convicción pacifista fue remodelada en Yoder al leer la Biblia con otros ojos. En este sentido, entre otros ejemplos, aunque Yoder entiende la posición clásica del anabautismo sobre la no resistencia como renuncia sufriente a la venganza concreta, no excluye acciones no violentas para confrontar el mal, como por ejemplo cuando no se coopera con un determinado gobierno. Asimismo, su comprensión del compromiso con la paz va más allá de una objeción a la guerra o al porte de armas; incluye dentro de ello mismo la economía solidaria.

La historia de los textos bíblicos también lleva a Yoder a confrontarse con las praxis evangélicas y fundamentalistas permisivas de la violencia, que surgieron en las iglesias de Norteamérica en el contexto de la Segunda Guerra Mundial. Pero esa confrontación fue posible debido a que las historias relatadas en la Biblia son análogas con la realidad de hoy en diferentes partes del mundo, especialmente aquellas que sufren las consecuencias de la violencia, las injusticias y la impunidad. Dichos relatos han llevado a Yoder a ser sensible a temas como el diálogo ecuménico, y a la autocrítica de su propia tradición anabautista y sus sesgos culturales.

En este capítulo queda demostrado que para Yoder la recontextualización del texto bíblico está relacionada directamente con la ética social y política de Jesús. Tal ética inspira a desarrollar nuevas praxis en relación con temas como el amor al enemigo, la subordinación revolucionaria, la separación Iglesia-Estado, la vida comunitaria, el discernimiento social, la eficacia vs. obediencia al evangelio, la no violencia, la no resistencia, el sometimiento a las autoridades, el enfrentamiento de los poderes por medios no violentos y el discipulado radical. En otras palabras, se trata del camino de la cruz. Esto reconfirma que el Jesús histórico -el Jesús encarnado en la realidad-, la cruz, como confrontación de Jesús a los poderes, y la no

violencia y la reconciliación -como expresión de la resurrección y del triunfo sobre los poderes en la cruz, constituyen los principios tenidos en cuenta por Yoder en su lectura bíblica.

La relectura que hacer Yoder de los textos escogidos por él de diferentes géneros literarios de la Biblia, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, descubren a un Jesús humano que ha tratado de ser invisibilizado o espiritualizado por las lecturas dominantes que se han hecho de la Biblia especialmente desde sectores conservadores y fundamentalistas, con sus correspondientes aplicaciones desligadas de la realidad. Este Jesús, a pesar de su humanidad, fue capaz de resistir las tentaciones de los movimientos violentos que creían encausar la historia, tomando posiciones éticas sociales y políticas no violentas que incluyen un compromiso con la práctica de la justicia social y económica, y la vida en comunidad como expresión de un discipulado radical.

Este análisis junto con el del capítulo anterior, confirma que en la obra de Yoder hubo un razonamiento análogo al círculo hermenéutico propuesto por Juan Luis Segundo, lo cual explicaremos en el siguiente capítulo, y adoptado por la hermenéutica de la teología de la liberación con la diferencia de que no surge de la necesidad de tener un enemigo o usar la categoría pobres-oprimidos. Más bien, surge de entender la interculturalidad que refleja el texto bíblico con diferentes contextos, lo cual es base para entender la ética de la no violencia de Jesús. En este aspecto sirven de ejemplo el entendimiento cultural israelita de la manera como Dios obraba en las batallas y el testimonio de las *Haustafeln* en la aplicación de la subordinación revolucionaria.

Corresponde ahora, teniendo en cuenta los capítulos anteriores, identificar las principales características de la hermenéutica anabautista de Yoder en su obra *Jesús y la realidad política*, lo cual servirá como conclusión de esta primera parte donde hemos acudido a Yoder como una de las fuentes a beber, con el propósito de encontrar una respuesta a la necesidad de renovar la hermenéutica anabautista latinoamericana.

CAPÍTULO 5

LA HERMENÉUTICA DE LA TRADICIÓN ANABAUTISTA EN LA OBRA DE YODER

Introducción

En los tres capítulos anteriores analizamos la lectura de Yoder en perspectiva hermenéutica en su obra *Jesús y la realidad política*[1]. En el segundo capítulo "John Howard Yoder y su contexto" investigamos los datos biográficos de Yoder pertinentes para comprender su lectura y actualización de los textos bíblicos. En el tercer capítulo "análisis de los aspectos hermenéuticos y exegéticos de la lectura de Yoder" se analizaron los aspectos hermenéuticos y exegéticos de la lectura de Yoder. Y en el cuarto capítulo, "actualización de la lectura de Yoder en perspectiva hermenéutica", analizamos cómo Yoder recontextualizó los textos bíblicos. Los aspectos identificados como resultado del análisis, que serán comparados con los del capítulo correspondiente acerca de Jon Sobrino, ayudarán a brindar respuestas a la pregunta sobre cómo renovar la hermenéutica anabautista latinoamericana.

Los dos últimos capítulos nos llevaron a la conclusión de que el Jesús encarnado en la realidad social y política, la confrontación de Jesús a los poderes por medio de la cruz, y la noviolencia y la reconciliación, como expresión de la resurrección y del triunfo sobre los poderes en la cruz, son los ejes reguladores en la lectura bíblica de Yoder a lo largo de su obra *Jesús y la realidad política*. De esta manera la recontextualización del texto bíblico por parte de Yoder no sólo fue relevante para la iglesia de entonces sino que lo es para la de hoy, especialmente en contextos como el latinoamericano donde la violencia y la injustica retan diariamente la praxis de las comunidades de fe.

Los capítulos anteriores muestran un primer nivel de análisis de la hermenéutica del teólogo menonita, basado en su biografía y los aspectos hermenéuticos y exegéticos. En el presente capítulo deseamos ir a un nivel más profundo: averiguar qué fue lo novedoso de su hermenéutica en la obra *Jesús y la realidad política* para el momento -especialmente para su

[1] John Howard Yoder, *Jesús y la realidad política*. Buenos Aires: Certeza, 1985.

tradición anabautista- y su pertinencia y relevancia para hoy. La tarea consistirá, en primer lugar, en investigar cómo fue comprendida la hermenéutica de la tradición anabautista por el mismo Yoder. Esto proveerá un marco de referencia para, en segundo lugar, evaluar en qué sentido fue realmente innovadora la hermenéutica de Yoder en su contexto, su pertinencia y su relevancia para hoy.

Como resultado de lo anterior se podrá identificar algunas continuidades y cambios de su hermenéutica en relación a la hermenéutica de la tradición anabautista. Este será el tercer momento. Por último, veremos algunas características de su perspectiva teológica. De esta manera, establecer tales particularidades de la hermenéutica de Yoder iluminará posibles respuestas a la pregunta planteada desde el principio de esta investigación: ¿cómo renovar la hermenéutica bíblica anabautista latinoamericana para que responda adecuadamente a la situación de violencia desde la estrategia de la no violencia?

5.1 La hermenéutica de la tradición anabautista

Antes de presentar la perspectiva de Yoder sobre la hermenéutica de la tradición anabautista, es necesario establecer un marco de referencia que nos ayude a evaluar esta dimensión de la obra del teólogo menonita. Teniendo en cuenta las perspectivas de Stuart Murray[2], Willard Swartley[3] y John Roth[4], entre otros que consideraron este tema, se puede

---

[2] Stuart Murray examina cómo era interpretada la Biblia en los primeros años del movimiento anabautista (1525-1560) teniendo en cuenta los debates dentro del mismo movimiento y entre éste y sus contemporáneos. Él identifica seis principios hermenéuticos: 1) la Biblia se interpreta a sí misma; la Escritura se entiende y aplica sin la necesidad de los expertos o la tradición eclesial. El Espíritu Santo es quien lidera a los creyentes a la verdad. Además, todos los pasajes son interpretados cristocéntricamente. 2) Cristocentrismo: Cristo es el único a quien apunta toda la Escritura. Por eso sus palabras son autoritativas y normativas. 3) Los dos testamentos: el énfasis de la interpretación de la Escritura por sí misma previno a los anabautistas de la discontinuidad de los dos testamentos y los llevó a reconocer que la Escritura tiene una unidad básica coherente. 4) Espíritu y Palabra: dadas las acusaciones de ser literalistas y espiritualistas, los anabautistas se comprometieron con el rol normativo de la Escritura y el involucramiento permanente del Espíritu Santo en el proceso de interpretación. 5) Hermenéutica congregacional: la congregación, como comunidad carismática y comunidad de discípulos, es donde la Escritura debería ser interpretada. 6) Hermenéutica de la obediencia; las consideraciones éticas legitiman a los intérpretes y sus conclusiones, pero es una ética subordinada al cristocentrismo. Para Murray estos seis principios son ampliamente aceptados, aunque reconoce en su estudio que no son originales. De acuerdo a las anteriores características, Murray considera que en la tragedia de Münster no se siguieron estos principios. Al contrario, el Antiguo Testamento prevaleció sobre el Nuevo, el cristocentrismo estuvo ausente, el criterio ético fue reemplazado por revelaciones espirituales, el sentido común fue reemplazado por las visiones y fervor milenario y algunos líderes determinaron el significado de los textos bíblicos y no la hermenéutica comunitaria. Consúltese Stuart Murray, *Biblical Interpretation in the Anabaptist Tradition*. Kitchener, On: Pandora, 2000.

[3] Willard Swartley considera que los métodos de interpretación bíblica usados por los anabautistas de hoy difieren de los del siglo XVI: 1) mientras los del siglo XVI quisieron liberar la interpretación de la tradición, hoy en día se apela a la propia historia y tradición anabautista; 2) la ilustración influenció la interpretación bíblica; pero el método de la razón juega hoy un papel mayor en esta tarea; 3) mientras

concluir que la hermenéutica de la tradición anabautista se caracteriza por los siguientes principios: 1) la Biblia se interpreta a sí misma: es decir, la Escritura se entiende y aplica sin la necesidad de los expertos o la tradición eclesial, y el Nuevo Testamento interpreta el Antiguo. 2) La clave de lectura de la Biblia es Jesús, es decir, es una lectura cristocéntrica y como tal todos los pasajes deben ser interpretados cristocéntricamente. Además, ya que Cristo es el único a quien apunta toda la Escritura, sus palabras son autoritativas y normativas. 3) La Biblia debe ser interpretada en la comunidad de fe. Por esto se requiere una hermenéutica congregacional; la congregación, como comunidad carismática y comunidad de discípulos, es donde la Escritura debe ser interpretada. 4) El rol del Espíritu Santo en la interpretación: el Espíritu Santo es quien lleva a los creyentes a la verdad. 5) El discipulado de alto costo, como resultado de una obediencia fiel a la Escritura. Esto supone que la actitud de compromiso activo en el seguimiento a Jesús determina la verdad de la interpretación que se traduce en la eficacia de la praxis correspondiente. Es decir, hay una relación entre el "seguimiento" a Cristo

---

en el siglo XVI los debates bíblicos se dieron en los temas del bautismo de creyentes, naturaleza de la iglesia, discipulado, disciplina congregacional, etc., el énfasis de hoy está en aspectos fundamentalistas como la inspiración e inerrancia de la Biblia; 4) la interpretación bíblica de hoy está más separada de la vida práctica en comparación con los anabautistas del siglo XVI. Swartley también identifica las siguientes continuidades significativas de la hermenéutica de la tradición anabautista: 1) decisiones que tienen que ver con caminar el camino de la cruz, aunque no haya persecución; 2) interpretación bíblica en la comunidad de fe, aunque hoy se reconoce la presencia de eruditos bíblicos; 3) el sentido llano del texto, que ya no significa reducirlo a interpretaciones alegóricas y morales, sino evitar interpretaciones que tienen significados multivalentes. Para ampliar esta información consúltese Willard Swartley, "Continuity and Change in Anabaptism-Mennonite Interpretation" en Willard Swartley Ed. *Essays on Biblical Interpretation Anabaptist-Mennonite Perspectives. Text-Reader Series Volume I.* Elkhart, Ind: Institute of Mennonite Studies. 1984, pp. 326-331.

[4] John Roth presenta un esbozo sobre cómo los menonitas entienden la Escritura, lo cual lógicamente afecta su hermenéutica: 1) "la Biblia es central a la fe cristiana"; es la base de un verdadero entendimiento de la fe y práctica cristiana; 2) "la interpretación comunitaria: la Escritura pertenece a la iglesia"; la persona está abierta a la presencia del Espíritu, receptiva a la sabiduría de la congregación, y preparada para actuar en lo que el grupo discierna; 3) "el Nuevo Testamento interpreta el Antiguo Testamento: una lectura cristocéntrica de la Escritura"; hay una distinción básica entre el Antiguo Testamento y sus temas de promesa, ley y guerra, y el Nuevo Testamento con sus motivos paralelos de cumplimiento, gracia y amar al prójimo como a sí mismo. Sin embargo, los seguidores de Cristo son participantes del Nuevo Pacto y Jesús mismo enfatizó las diferencias entre el Antiguo y el Nuevo Pacto "oísteis que fue dicho… [pero yo os digo…]". Entonces hay un mandato de leer la Escritura a través de los ojos de Cristo. Por esto, tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento deben ser leídos consistentemente teniendo en cuenta que la revelación de Dios se da en Jesucristo; 4) "la Biblia es un libro para la vida: nosotros estudiamos la Biblia para llegar a ser discípulos"; no se estudia la Biblia como un ejercicio intelectual sino como un discernimiento de la voluntad de Dios. De esta manera la interpretación de la Biblia está conectada a una vida de obediencia fiel; 5) "más allá de la seguridad de la fórmula: la interpretación bíblica es un proceso"; muchos anabautistas reconocieron el peligro del legalismo que reduciría la Escritura a letra muerta. De ahí que distinguieron entre la Palabra externa (predicación, bautismo y lectura de la Biblia) y la Palabra interna (la actividad del Espíritu Santo obrando en cada persona). Ambas son necesarias para el entendimiento de la voluntad de Dios. Consúltese John D. Roth, *Beliefs: Mennonite Faith and Practice*. Scottdale, Pa; Waterloo, On: Herald, 2005, pp. 37-58.

y el conocimiento de su verdad. Es lo que llamaríamos el principio hermenéutico-epistemológico de la actitud hacia la obediencia.

Yoder, por su parte, identifica cinco principios en la hermenéutica de la tradición anabautista surgida en el siglo XVI[5]: 1) la Palabra doble, 2) la regla de Pablo, 3) la regla de Cristo, 4) la relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento y 5) el espíritu del discipulado[6]. Estos principios coinciden en lo fundamental[7] con lo expesado por los autores mencionados anteriormente. A continuación consideraremos cada una de las características, presentando las razones de los orígenes de cada una de ellas en el movimiento anabautista del siglo XVI y tratando de ser fieles al pensamiento del teólogo menonita. Por cuanto Yoder es la fuente de la cual estamos bebiendo en esta primera parte de la investigación, nos ocuparemos de entender su pensamiento respecto a la hermenéutica anabautista y relacionarlo con los resultados del análisis propuesto en los capítulos anteriores.

---

[5] Consideramos importante y pertinente para nuestro trabajo el tratamiento dado por Yoder a la hermenéutica anabautista por varias razones. Una de ellas es que los principios identificados por él siguen siendo controversiales en las congregaciones anabautistas de América Latina que han sido infuenciadas por el fundamentalismo y el conservadurismo, tal como lo explicamos en el primer capítulo de esta disertación. Dichas congregaciones han interpretado con la imagen del Cristo dominante, han priorizado los textos del Antiguo Testamento, las interpretaciones literalistas de la Biblia, y olvidado la práctica de la hermenéutica comunitaria, entre otros aspectos. Otra razón es que nos permite observar cuáles eran para Yoder los énfasis de la hermenéutica anabautista del siglo XVI y que, consideramos, siguen siendo válidos para el presente siglo. Y otra es que nos remite a las razones no sólo bíblicas sino históricas, por las controversias con otras comunidades de fe del siglo XVI, del énfasis en dichos principios.

[6] Éste es un resumen de las características de la hermenéutica anabautista del siglo XVI identificadas por Yoder en su ensayo “The Hermeneutics of the Anabaptists” en John Howard Yoder, *To Hear the Word*. Second Edition. Eugene, Or.: Cascade, 2010, pp. 217-237.

[7] Yoder coincide con los otros autores menonitas en los siguientes aspectos fundamentales de la hermenéutica anabautista: Jesús es clave de lectura, el papel de la comunidad, el papel del Espíritu Santo y el discipulado como obediencia. Aunque sobre el primero, Jesús es clave de lectura, Yoder no lo destaca en sus principios como sí lo hacen los otros autores, en el punto “El Antiguo y Nuevo Testamento” es enfático en cuanto a que en su hermenéutica los anabautistas del siglo XVI enfatizaban en “escuchar a Jesús”; es decir, que cualquier lectura tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento debía ser puesta a prueba con la enseñanza y vida de Jesús. Sobre el papel de la comunidad en el proceso hermenéutico, tanto Yoder como los otros autores menonitas coinciden en que “el texto bíblico debe ser interpretado en la congregación”, aunque Yoder también incluye el “atar y desatar”. En cuanto al papel del Espíritu Santo, aunque Yoder no lo destaca en uno de sus puntos, sí lo incluye como elemento principal en la hermenéutica congregacional en el punto “la regla de Pablo”, mientras que los otros autores menonitas lo dejan explícito. En cuanto al discipulado como obediencia, tanto Yoder como los otros están plenamente de acuerdo; Yoder enfatiza en la apropiación del texto bíblico por parte del creyente y en el discipulado como obediencia para llegar a la verdad, mientras que los otros autores hablan de “discipulado de alto costo como obediencia fiel a la Escritura”. Finalmente, aunque Yoder no es explícito en cuanto a que la Biblia se interpreta a sí misma, como lo hacen los otros autores, sí da importancia a la relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, pero enfatiza en que Jesús es la clave de su lectura.

5.1.1 La Palabra doble

Los anabautistas del siglo XVI fueron acusados de ser literalistas en la interpretación de la Biblia. De ahí que los reformadores protestantes les exigieron hacer un análisis más profundo y que no tomaran la Palabra en su significado más simple. Como resultado de su interpretación bíblica, los anabautistas atribuían su comportamiento al Espíritu, pero también consideraban que ninguno podía atribuirse haber escuchado al Espíritu Santo a no ser que fuera probado por la Escritura. Por tal motivo, unos críticos del anabautismo objetaban el énfasis en la letra y otros el énfasis en el Espíritu.

La respuesta de los anabautistas a sus críticos se dio a través del uso de la frase "Palabra interior y Palabra exterior" o Palabra doble. Esta expresión hacía referencia a que un texto bíblico sin apropiación personal es letra muerta. Entonces, sólo mediante la apropiación la Escritura tiene significado y autoridad. Esto también aplicaba a los textos aparentemente contradictorios en la Escritura. Yoder alude al pensamiento de Hans Denck, según el cual, como parte del proceso de apropiación, tales contradicciones se resolvían con un análisis gramatical o contextual de dichos textos. De esta forma se demostraba que un texto realmente no habla contra el otro. Lo que los anabautistas enfatizaban era dejar decir al texto lo que realmente dice. De ahí que ellos sospecharan de la excesiva dependencia en las herramientas de la retórica como instrumentos de análisis textual.

Esta relación complementaria entre la Palabra interior y la Palabra exterior proveyó una respuesta al debate que se había dado desde los inicios del protestantismo:

> ¿En qué sentido es la fe una condición para la correcta interpretación de la Escritura? Si tenemos un entendimiento claro de la Escritura y somos técnicamente capaces de entender esas palabras como comunicación humana, entonces ¿qué añade la fe? ¿Añade un nuevo conocimiento que de otra manera no hubiéramos recibido? O ¿tiene que ver con alguna clase de dimensión mística o subjetiva, no realmente parte de la comunicación del texto?[8]

5.1.2 La "regla de Pablo"

La "regla de Pablo", basada en 1 Co. 14:29, surgió con Ulrico Zwinglio. Para la hermenéutica bíblica esto significaba que un texto debería ser interpretado en la congregación. Esto se debía a la concepción, por un lado, de que el análisis literario no era suficiente para interpretar un texto y, por otro lado, a que el Espíritu es considerado un intérprete solamente cuando los cristianos se reúnen en la lectura para escuchar al texto hablar a sus necesidades y preocupaciones actuales. De acuerdo a Yoder algunos, como

---

[8] Yoder, *op. cit.*, 2010, p. 227.

Baltasar Hubmaier, estaban de acuerdo con acudir a los académicos para que ayudaran con una traducción precisa o para dar a conocer otras interpretaciones de un pasaje.

Esta hermenéutica congregacional tenía dos implicaciones. Primero, el lector común venía a ser un miembro pleno de la iglesia, capaz, junto con el resto de la congregación, de responder al mensaje del texto como lo que Dios nos dice para hoy. Segundo, basada en Mt. 15, la congregación no estaba obligada a interpretar la Biblia de acuerdo con la tradición o con afirmaciones de los credos de la iglesia o las autoridades del gobierno, aunque no se negaba la historia de la iglesia. Sin embargo, la congregación aceptaría la enseñanza de una tradición y aprendería de ella siempre y cuando estuviera en concordancia con la Escritura. Es decir, la tradición no tendría autoridad sobre la Escritura ni sobre temas que ella no habla. De ahí, por ejemplo, el rechazo de los anabautistas al bautismo de infantes.

Tal entendimiento de la tradición no significaba el deseo de repetir lo que se dio en el primer siglo o negar la necesidad de orden en la congregación[9]. Más bien, lo que se buscaba era enfrentar la apostasía que había entrado en la iglesia después de un tiempo. De esta manera, la autoridad de la congregación no podía ser limitada por el Estado y no residía en teólogos especializados o autoridades jerárquicas. Esta posición se debía no a que ellos no fueran ilustrados sino a que ellos no eran la congregación. Este entendimiento llevó a los anabautistas a rechazar cualquier interpretación entusiasta y a implementar un orden sinódico como en *Schleitheim*[10] (febrero de 1527) y *Augsburg*[11] (agosto de 1527) donde trataron los

[9] Para Yoder el orden en el proceso de la hermenéutica comunitaria tiene en cuenta varios puntos importantes tomados de los escritos apostólicos: 1) la comunidad tendrá en medio de ella agentes de dirección. Cualquier discurso de cualquiera (profetas) en la congregación será sopesado con el fin de evaluar su autenticidad; 2) la comunidad será ayudada por agentes de la memoria (Mt. 13:52). Estos son los que confirmarán actos de identidad, de fidelidad, de oración y de arrepentimiento de fallas; 3) la comunidad será guiada por agentes de consciencia lingüística de sí mismo. Son los maestros, los *didaskolos*. Son razonadores morales prácticos. Ellos tratan de reconciliar lo incompatible; 4) la comunidad será guiada por agentes de orden y por el proceso debido (Hch. 15:13). Estos son un equipo moderador cuya función es asegurar el proceso del grupo entero, preferiblemente que velar por intereses propios. Ellos abren el proceso conversacional. El moderador es responsable de asegurar que cada uno sea escuchado y que las conclusiones alcanzadas sean genuinamente consensuadas. Para ampliar este concepto de la comunidad hermenéutica y el orden en la congregación véase el ensayo "The Hermeneutics of Peoplehood: A Protestant Perspective" en John Howard Yoder, *The Priestly Kingdom. Social Ethics as Gospel*. Notre Dame, In.: University of Notre Dame, 2001, pp. 15-45.

[10] Este sínodo se llevó a cabo entre los grupos anabautistas suizos y los del sur de Alemania el 24 de febrero de 1527 en Schleitheim, Suiza, con el liderazgo de Michael Sattler, con el propósito de trabajar en las diferencias con la iglesia estatal de Zwinglio y llegar a consensos. El resultado de este sínodo fueron los siete artículos conocidos como la "Confesión de Schleitheim", la cual trajo estructura y enfoque al movimiento, especialmente en cuanto a la renuncia a participar en el gobierno, lo cual incluye el rechazo al juramento y el uso de las armas. Véase, entre otros, John C. Wenger, *The Schleitheim Confession of Faith*. Goshen, In: Mennonite Historical Society, 1945. John Howard Yoder, *The Schleithem Confession*. Scottdale, Pa.: Herald, 1977.

temas que ponían en peligro la unidad de la iglesia. De esta manera los anabautistas estuvieron de acuerdo con la afirmación de la primera iglesia en cuanto a los procesos de hacer decisiones: "nos parece bien a nosotros y al Espíritu…. [Hch. 15:28]".

5.1.3 La "regla de Cristo"

Esta regla, tomada de la reforma protestante, tiene que ver con el principio de "atar y desatar", según el texto de Mateo 18:15-18. Como los anteriores, este principio también está relacionado con la interpretación de la Escritura e incluye tres aspectos: 1) la promesa del Espíritu Santo a la iglesia se da en el contexto de la reconciliación, ya que ella se preocupa por discernir lo que significa la obediencia aquí y ahora (Mt. 18:19-20; Jn. 20:22). Aunque el contexto para el discernimiento de lo que la Escritura dice no es objetivamente académico, sí lo es fraternalmente al involucrar la ofensa y la reconciliación. 2) Es un proceso en el cual la iniciativa puede venir de la persona ofendida (Mt. 18:15) o de la infractora (Mt. 5:23). Si esto no resuelve el problema, entonces el último recurso es la congregación entera y no disciplinadores oficiales o académicos (Mt. 18:17). 3) La importancia de considerar la verdad y la falsedad es tal que el miembro que rechaza el fruto de este proceso comunitario sobre su comportamiento ya no es considerado un miembro de la comunidad. En este sentido, la autoridad hermenéutica comunitaria consiste en "atar" por esa vez y en ese lugar, pero permaneciendo abierta a revisión si el mismo proceso de admonición requiere ser reiniciado cuando el ofensor es reivindicado o cuando se da una nueva ofensa.

5.1.4 El Antiguo y el Nuevo Testamento

Zwinglio consideraba que había un pacto entre Dios y el ser humano iniciado con Abraham y completado en Cristo. Éste era su principal argumento contra los anabautistas en el siglo XVI. De acuerdo a Yoder, para Zwinglio el bautismo del Nuevo Testamento reemplazaba a la circuncisión, permitiendo a los niños nacer dentro de la familia del pacto. De esta manera las enseñanzas del Nuevo Testamento sobre el bautismo no eran consideradas una guía adecuada.

---

[11] Conocido también como el "sínodo de los mártires", debido a que varios de los 60 delegados procedentes de Suiza, sur de Alemania y Austria, fueron martirizados al poco tiempo de su realización. Tuvo lugar el 20 de agosto de 1527 en Augsburg, Bavaria, Alemania. Este sínodo se dio entre los anabautistas suizos y otros grupos, dentro de ellos los del sur de Alemania, que interpretaban Ro. 13 como un llamado a obedecer a las autoridades en todo, lo que significaba hacer uso del juramento y de las armas. Sin embargo, este sínodo no dejó afirmaciones escritas y debe entenderse como expresión de una firme determinación de proclamar los principios acordados en Schleithem. Consúltese Christian Hege y Harold Bender, *Martyrs Synod*. Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online, 1957, disponible en http//gameo.org. index.php?tittle=martyrs%27 Synod&oldid=111413. Fecha de acceso: 19 de mayo de 2014.

A pesar de haber desarrollado la idea protestante de otros pactos que se habían dado a través de la historia (Adán, Noé y Moisés), que también fue la posición de los anabautistas, Zwinglio consideraba que el pacto de Abraham estaba por encima de todos los demás. Este entendimiento llevó a Zwinglio y sus seguidores a interpretar que lo que el Antiguo Testamento enseña acerca del pueblo de Dios no sólo es con respecto a la membresía de infantes sino en cuanto al lugar del Estado.

Los anabautistas, por su parte, rechazaron ver el Antiguo Testamento como un modelo para la obediencia cristiana, pero no negaron su autoridad. Aunque entendieron que el Nuevo Testamento es el cumplimiento del Antiguo, consideraron que las enseñanzas de éste estaban fuera de la perfección de Cristo. Para ellos la promesa de Dios a Abraham fue la de una simiente, la cual es Cristo, quien ya vino. Esta es la razón por la que consideraban que se debe escuchar a Jesús. Sin embargo, los anabautistas consideraron a los dos testamentos como testimonios del actuar de Dios en la historia. Para ellos, solamente dentro de la perfección de Cristo en la nueva dispensación y en la comunidad cristiana, es que el cumplimiento ha reemplazado a la promesa.

Yoder considera que detrás de esta inquietud de Zwinglio sobre la relación del Antiguo y el Nuevo Testamento para los anabautistas, existe una más profunda que tiene que ver con el propósito de Dios en la historia, tal como lo manifestó la teología de la Reforma:

> ¿Debemos asumir, tal como Zwinglio, que la verdad es en última instancia eterna, y por lo tanto los propósitos de Dios no pueden cambiar de una era a la otra?, o ¿entendemos que los propósitos de Dios están trabajando a través de la historia tanto que un movimiento significativo desde el Antiguo al Nuevo Testamento puede ser una parte fundamental del plan de Dios?[12]

Para Yoder esta inquietud manifiesta el debate entre la historia de la salvación y el platonismo o entre el pensamiento hebreo y el griego.

---

[12] Yoder, *op.cit.*, 2010, p. 235. Poner en relación el Antiguo Testamento con el Nuevo y mostrar la continuidad ética en el canon bíblico es uno de los énfasis de la lectura que hace Yoder de la Escritura. Por eso, Nugent ha catalogado la lectura de Yoder como canónica-direccional. Esto significa que, al leer la Escritura, Yoder combina dos distintas aproximaciones hermenéuticas: el realismo bíblico y el cumplimiento direccional. Es decir, que el realismo bíblico lo llevó a leer la Escritura direccionalmente, desde el Antiguo Testamento hacia el Nuevo y viceversa, pero leyendo los eventos y personajes del Antiguo Testamento a la luz del Nuevo. Sin embargo, para Nugent hay por lo menos dos deficiencias en la lectura bíblica de Yoder: 1) dado que carece de una explicación sólida de la importancia de la tierra prometida a la promesa abrahámica y a la reforma del pueblo israelita, se pierde el significado permanente de esta tierra después de Jeremías y falla en apreciar la importancia del proyecto de reconstrucción postexílica de Esdras y Nehemías; 2) ignoró el sólido compromiso del sacerdocio de Israel con el canon ya que en la dispersión los levitas fueron comisionados a enseñar a otras tribus la Torah y decirles cómo debían vivir. Para ampliar esta información consúltese John C. Nugent, "The Politics of Yhwh: John Howard Yoder´s Old Testament Narration and its Implications for Social Ethics" en *Journal of Religions Ethics*, 39, 1 (2011), pp. 71-99.

5.1.5 El espíritu del discipulado

La preocupación anabautista del siglo XVI por el discipulado y la obediencia a la Palabra se resume en la expresión de Hans Denck "Ninguno puede conocer verdaderamente a Cristo a no ser que lo siga en la vida"[13]. En esta expresión, considera Yoder, el énfasis no está en la relación entre compromiso y obediencia, sino en las limitaciones al conocimiento de Cristo (hay que seguirlo en vida). Esta afirmación tuvo implicaciones para lo que significaba decir que la Biblia contiene la verdad y que el nuevo nacimiento es prerrequisito para una reflexión teológica válida: "si el significado de la Biblia está en las palabras, y si las palabras son claras e inspiradas por Dios, ¿qué diferencia puede haber si un individuo que lee estas palabras ha tenido una experiencia espiritual o no? ¿Acaso no son las mismas palabras en cualquier caso?"[14]. Es decir, ¿qué diferencia hay entre el entendimiento que puede tener respecto al texto bíblico un creyente en Cristo y uno no creyente si lo que dice la Biblia es claro?

Esta correlación entre obediencia y conocimiento verdadero llevó a los anabautistas a considerar el peligro que tenía para la iglesia un liderazgo infiel. Ellos consideraban que hay verdaderos y falsos profetas, buenos y malos líderes, y una iglesia apóstata enseñando lo que no es la verdad. Por eso los anabautistas entendían que solamente quien está comprometido en obedecer lo que dice la Biblia puede interpretarla de acuerdo con los propósitos de Dios. "El que quiera hacer la voluntad de Dios, conocerá si la doctrina es de Dios… [Jn. 6:17]"[15].

La conclusión de Yoder sobre la hermenéutica de los anabautistas del siglo XVI es que el principio de la Reforma *Sola Scriptura* fue aplicado fielmente por ellos. La diferencia con los otros reformadores consistió en que éstos abandonaron la visión de iglesia visible y la práctica de la comunidad hermenéutica, y cambiaron el *locus* de infalibilidad de la interpretación bíblica, que era la congregación, por el texto inspirado y el teólogo experto. La hermenéutica anabautista en cambio se centraba en la comunidad obediente y comprometida que escucha.

En cuanto a la relación entre los dos testamentos, Yoder considera que, aunque no se ha comprobado que el tema de la relación entre Antiguo y Nuevo Testamento fue original en los anabautistas, sí tuvo importancia exegética al enfocar el carácter histórico de la revelación[16]. Yoder también reconoce que, aunque los temas sobre los que debatieron los anabautistas de ese tiempo no son los mismos de hoy, "sus respuestas a los temas de la

---

[13] Yoder, *op.cit.*, 2010, p. 235.
[14] *Ibid.*, p. 236.
[15] *Ibid.*, p. 236.
[16] *Ibid.*, p. 237.

comunidad hermenéutica y de la relación histórica de los dos testamentos han sido comprobadas por medio de la investigación teológica y la experiencia"[17].

En conclusión, Yoder conocía bien, por fuentes primarias, la hermenéutica del anabautismo clásico, que focalizaba en la no violencia de Jesús. De esta forma da a entender que su hermenéutica bíblica tiene presentes los principios de su tradición eclesial. No obstante, tal marco de referencia hermenéutica no le impidió hacer una relectura contextualizada en su obra *Jesús y la realidad política*, tal como lo apreciamos en los capítulos precedentes y que profundizaremos a continuación.

5.2 La hermenéutica de Yoder

Esta sección enfocará las conclusiones que resultan del análisis realizado en los capítulos anteriores sobre la lectura en perspectiva hermenéutica de Yoder, dejando abierto el diálogo con otros análisis que han seguido otros parámetros, igualmente válidos[18], pero que

---

[17] *Ibid*., p. 237.

[18] Richard Hays realiza un análisis de la tarea hermenéutica de Yoder, Reinhold Niebuhr, Karl Barth, Stanley Hauerwas y Elisabeth Schüssler Fiorenza, enfocando la manera como trata cada uno los temas de la guerra y la violencia. Para ello evalúa cuatro áreas: descripción, síntesis, hermenéutica y práctica. Tomando en consideración las obras *The Politics of Jesus* y *The Priestly Kingdom*, Hays concluye que Yoder evita la estrategia hermenéutica para extraer principios morales de la Escritura; su énfasis está en el proceso moral comunitario para discernir la voluntad de Dios; el mundo simbólico del Nuevo Testamento juega un papel significante en la construcción de su ética normativa, la ética de la no violencia tiene sentido solamente dentro del marco confesional de la fe cristiana y, así como Barth, Yoder rechaza el reclamo normativo de fuentes no bíblicas para la autoridad ética. Hays también concluye que Yoder desarrolla una hermenéutica que reconoce cuidadosamente la tradición, la razón y la experiencia en el proceso interpretativo; tradición fiel versus tradición irresponsable, en lugar de contraponer Escritura y tradición; la razón aparece en la forma de crítica histórica jugando un rol en comprender los eventos históricos que son normativos para la fe cristiana; la experiencia se da en la comunidad bajo la guía del Espíritu Santo para encontrar el significado de la Escritura a nuevas situaciones históricas. En lo pragmático, la hermenéutica de Yoder reta a la iglesia a permanecer fiel a su llamado de discipulado. Véase Richard Hays, *The Moral Vision of the New Testament: Community, Cross, New Creation. A Contemporary Introduction to New Testament Ethics*. San Francisco, Ca.: Harper, 1996, pp. 207-213; 239-253.

Otro análisis de la hermenéutica de Yoder en la obra *Jesús y la realidad política* es el realizado por Craig A. Carter en una comparación con la obra de Hans Frei *The identity of Jesus Christ: The Hermeneutical Bases of Dogmatic Theology*. Philadelphia, Pa.: Fortress, 1975. Las conclusiones de Carter son: 1) ambos rechazan la "hermenéutica sistemática o filosófica". La intención de Yoder es dejar decir a la Biblia lo que ella dice, sin sujetarla a una autoridad superior, hace uso de la crítica histórica en orden a establecer el significado del texto pero no tiene interés en reconstrucciones históricas de una realidad más allá del texto; 2) ambos emplean un método ansélmico/barthiano "la fe en búsqueda del entendimiento". En este aspecto muchas de las reflexiones metodológicas de Yoder se dan en ensayos no publicados o como clarificaciones de sus escritos previos que otros malinterpretaron; 3) ambos están preocupados por afirmar la presencia inmediata de Jesucristo en los creyentes. De esta manera la vida cristiana es una vida de discipulado obediente en lugar de una que toma decisiones autónomas o semiautónomas; 4) ambos usan un modelo de intención de acción para describir la identidad de Jesús. Para esto Yoder tiene en cuenta incidentes de la vida de Jesús e interpreta la narrativa como un movimiento hacia una meta y no tanto como una serie de historias ilustrativas. Craig concluye que tanto Frei como Yoder

no son objeto de la presente investigación. Sin embargo, tales estudios pueden ser de utilidad a quienes deseen profundizar esta temática. Seguramente quienes se dediquen a esa tarea hallarán puntos de encuentro y de desencuentro con la perspectiva y los resultados del presente análisis, lo cual, se espera, enriquecerá el entendimiento de la hermenéutica de Yoder. Ahora bien, aunque en algunas instancias dialogamos con algunas fuentes secundarias, reconocemos que una discusión exhaustiva con muchas otras hubiera sido enriquecedora. No obstante, tal ejercicio habría sobrepasado los límites de esta tesis, y nuestra primera meta era hacer un análisis detallado y detenido de los modelos y prácticas hermenéuticas de las fuentes primarias. Además, no hay muchos trabajos en la misma línea de esta investigación.

En los capítulos anteriores observamos la correspondencia entre la lectura hermenéutica de Yoder con varios de los aspectos reseñados en el capítulo 2, "John Howard Yoder y su contexto". De esta manera, aspectos relacionados con la lectura hermenéutica de Yoder tales como lo político, la ética social contemporánea, el realismo bíblico, la teología europea, los poderes, la ética de los dos reinos y el año de jubileo, entre otros, han sido constatados en este análisis.

Ahora bien, en esta conceptualización de la hermenéutica de Yoder no desconocemos sus inconsistencias en la vida y los efectos de ello sobre su comunidad eclesial de referencia. Tampoco ignoramos los cuestionamientos surgidos, mayormente en el último lustro, acerca de la coherencia entre su interpretación bíblica y su ética[19], aspecto clave en la tradición anabautista, especialmente en cuanto al tema de "la subordinación revolucionaria".

---

siguieron, en sus respectivas obras, el método teológico de Barth. Véase Craig A. Carter, *The Politics of the Cross. The Theology and Social Ethics of John Howard Yoder*. Grand Rapids, Mi.: Brazos, 2001, pp. 101-106.

[19] Al respecto véase David Cramer, Jenny Howell, Jonathan Tran y Paul Martens, "Scandalizing John Howard Yoder" en *The other Journal: An Intersection of Theology and Culture*, July 7, 2014, disponible en https://theotherjournal.com/2014/07/07/scandalizing-john-howard-yoder/. Fecha de acceso: 31 de mayo de 2017

Un análisis de la hermenéutica de Yoder que responde al por qué de la inconsistencia del teólogo menonita es el de Nathan Hershberger, quien parte del concepto de *paciencia* como "permitir a otro el espacio y tiempo para el desarrollo de su propia existencia". Nathan Hershberger entiende que para Yoder la paciencia es la virtud cristiana central que consiste en el rechazo -no a la planificación sino- a la dominación del ser humano, por lo tanto afecta el discernimiento moral de la comunidad de creyentes y tiene como fin que la iglesia corrija sus errores. De ahí que Yoder, haciendo uso de analogías, use un método inductivo que busca tender una trayectoria narrativa entre los textos del Antiguo Testamento y los del Nuevo Testamento para reforzar la visión de la política que debe seguir la iglesia. Para Hershberger, el método de Yoder, así como su disposición, es impaciente, es contrario al énfasis en la vulnerabilidad de la comunidad de creyentes frente a la Escritura, que da importancia a conectar la teoría con la práctica. Según Hershberger, esta impaciencia determinó la vida de Yoder y se refleja en sus abusos contra algunas mujeres y en la manera como leyó los textos. Véase Nathan Hershberger, "Patience as Hermeneutical Practice: Christ, Church, and Scripture in John Howard Yoder and Hans Frei", *Modern Theology*, 31, 4 (October 2015), pp. 547-572.

Consideramos que su apropiación en este aspecto es equivocada; aunque fue hecha con criterio exegético, ignoró el sufrimiento de las víctimas por causa de la violencia, desconoció la importancia de la memoria histórica -lo que él mismo había visto en los refugiados postguerra- y dejó abierta la puerta para justificar la pasividad frente a las injusticias como medio para cortar el ciclo de violencia.

Si midiéramos su hermenéutica bajo los criterios anteriores podríamos considerarla como a la sal que ha perdido su sabor: "no sirve más para nada, sino para ser echada fuera y hollada por los hombres" (Mt. 5:13). No obstante, también debemos reconocer los aspectos valiosos de su relectura. Por eso, lo que nos interesa ahora es preguntarnos en qué sentido fue realmente innovadora la lectura de Yoder para su época, con qué aspectos de la hermenéutica de su tradición anabautista tuvo continuidad y con cuáles no, si fue muy subjetiva su aplicación de los textos, si fue una lectura superficial. Además, qué principios hermenéuticos, en su momento, o principios éticos en su relectura tienen tanto valor que servirían de brújula para orientarnos hacia una nueva hermenéutica anabautista latinoamericana.

5.2.1 Lectura contextual pero no liberadora

Yoder está interesado en rescatar este aspecto de la tradición anabautista del siglo XVI[20] dado que en los años 70 y 80 que la teología de la liberación y la lectura contextual y comunitaria o lectura popular[21] hallaban eco mayormente en comunidades eclesiales católicas, pero también en algunas protestantes de América Latina.

Cuando hablamos de *contextual* nos referimos a la lectura que tiene en cuenta el contexto o lugar social desde donde se lee nuevamente el texto. Es decir, donde hay un nuevo referente de interpretación, la situación actual de quien interpreta y también la cultura. Así, la lectura no se queda en el pasado del texto ni en el contexto del autor que escribió sino en la biografía del autor, sus experiencias de vida, su precomprensión (Heidegger y Gadamer)[22], su

---

[20] John Howard Yoder, compilador. *Textos escogidos de la Reforma Radical*. Traducción al español de Nélida M. de Machain y Ernesto Suárez Vilela. Buenos Aires: La Aurora, 1976.

[21] Véase Carlos Mesters*, Flor sin defensa. Una explicación de la Biblia a partir del pueblo*. Segunda edición. Colección perspectivas-CLAR No. 16. Bogotá: Confederación Latinoamericana de Religiosos-CLAR, 1984, pp. 115-125.

[22] Véase el capítulo 5 "Sobre el círculo de la comprensión" en Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método II*. Octava edición. Salamanca: Sígueme, 2010, pp. 63-70.

lectura ingenua (Ricoeur)[23]. Más bien, cada nueva lectura tiene nuevo significado, generando de esta manera una polisemia en un nuevo contexto que el mismo autor no conoció.

Ahora bien, no podemos afirmar que la lectura de Yoder fue contextual y al mismo tiempo liberadora. Él quiso ser contextual: tuvo en cuenta los desafíos postmodernos a las iglesias, en especial los que dejó la postguerra a nivel de economía, relación con el Estado, la obediencia a las autoridades, los nacionalismos, las revoluciones sangrientas en diferentes partes del mundo, entre otros. Pero, en el tema de la subordinación revolucionaria se quedó en el pasado del texto. Él quiere defender a toda costa el texto y la intención original del autor para, de esta manera, ser obediente a la Escritura como principio de seguimiento de Jesús.

Seguir ese proceso interpretativo significa clausurar el significado del texto y no permitir otra interpretación, aunque tal interpretación no sea exegéticamente comprobada. Esto demuestra la ausencia en la lectura de Yoder, en el tema de la subordinación, de un elemento propio de la hermenéutica anabautista: el comunitario. Este vacío se refleja en la inconformidad que años más tarde expresaron algunos lectores, especialmente mujeres que habían sufrido abusos como consecuencia, deducimos, de haber sido presionadas a seguir tales enseñanzas de pasividad frente al sufrimiento. De ahí que tal interpretación ha sido rechazada de manera radical por quienes fueron víctimas y, al mismo tiempo, despertado el interés de leer textos similares con unos lentes diferentes, los de la justicia y la no violencia activa[24].

La hermenéutica comunitaria confirma que el texto bíblico es autónomo y por lo tanto se abre a nuevas interpretaciones que podrían ser no sólo contextuales y no violentas sino liberadoras. Es decir, que no lo dejan en el pasado, sino que lo liberan de él y le dan vida hoy para que sea liberador. Es una exploración de su reserva de sentido que cada vez se renueva. Esto tiene que ver con una lectura existencial y espontánea. Pero esto no es lo que ha sucedido con Yoder en el aspecto de la subordinación revolucionaria. Yoder vive la tensión de defender el texto mediante la exégesis realizada por los profesionales y la aplicación que él desea dar, pero que, insistimos, no logra ser liberadora. Al contrario, pareciera legitimar el sufrimiento de las víctimas a manos de sus opresores.

---

[23] Véase Paul Ricoeur, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Segunda edición en español. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010, pp. 127-195.

[24] Al respecto véase Elizabeth Soto Albrecht, *Hacia una teología de la no violencia desde el testimonio de Jesús: enfrentando la violencia familiar desde la no violencia de Jesús*. Guatemala: SEMILLA, 2009. Sobre el rechazo a la teología del sufrimiento consúltese las páginas 35-36.

No desconocemos que Yoder quiere releer los textos bíblicos en su propio momento histórico. Que llega a articular una ética no violenta como resultado de su lectura de los textos bíblicos. Que su relectura hermenéutica es contextual y dice mucho a nuestros días. Entonces, ¿por qué falló su interpretación contextual en este punto concreto de la subordinación revolucionaria? ¿Por qué no aceptar tal subordinación si fue el camino a seguir por los anabautistas del siglo XVI? La falla está justamente en la ausencia de lo que la misma hermenéutica anabautista sostiene: la hermenéutica comunitaria. ¿Qué hubiera pasado si Yoder hubiera puesto este texto en manos de su comunidad eclesial, especialmente en personas que han sufrido opresión, mujeres violentadas y otras víctimas? Seguramente el *status* de los textos sobre subordinación revolucionaria hubiera sido distinto. Por eso estamos de acuerdo con las palabras de Hans de Wit "sin una comunidad interpretativa, el texto queda huérfano"[25]. Y al quedar huérfano, agregamos nosotros, cualquiera lo adopta según sus conveniencias.

5.2.2 Equidad de género e igualdad social, ¿claves de lectura?

El análisis anterior nos lleva a concluir que, en la lectura acerca de la subordinación revolucionaria, Yoder no tuvo en cuenta la equidad de género ni la igualdad social[26]. Inferimos que esto se debió a sus intereses particulares y su incoherencia de vida, particularmente en su relacionamiento con mujeres. Este hecho nos lleva a identificar un carácter fundamentalista en la interpretación que hace Yoder de la subordinación revolucionaria. Él quiere clausurar el

---

[25] Hans de Wit y Edgar Antonio López, editores, *Lectura intercultural de la Biblia en contextos de impunidad en América Latina*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2013, p. 107.

[26] Las lecturas feministas nos ayudan a ver con sospecha el planteamiento de Yoder con respecto a la subordinación revolucionaria. Gracias a ellas se puede establecer una relación entre la lectura que hace Yoder de Romanos 13, Col. 3:18-4:1; Ef. 5:21-6:9; 1 P. 2:13-3:7, entre otros textos, y su ética sexual. La hermenéutica feminista, especialmente la latinoamericana, se ubica en las experiencias de opresión y empobrecimiento de las mujeres, así como en sus logros y reivindicaciones. Es decir, desde la vivencia de las mujeres se interpreta el texto biblico, las tradiciones religiosas y los discursos teológicos. Es una vivencia que tiene en cuenta las relaciones sociales de poder y su interrelacionamiento con el sexo, el género, la raza, la cultura y la clase social. Véase, entre otras obras de teología y hermenéutica feminista desde América Latina: María del Pilar Aquino y Elsa Tamez, *Teología feminista latinoamericana*. Quito: Pruriminor, 1998; Elsa Tamez, *La sociedad que las mujeres soñamos*. San José: DEI, 2001; Clara Luz Ajo y Marianela de la Paz (ed.), *Teología y género.* La Habana: Caminos, 2003; Silvia Regina de Lima, Wanda Deifelt, Margarita Pintos de Cea-Naharro y otras, "Teología y Género", *Alternativas: Revista de análisis y reflexión teológica*, 26 (2004). Entre las obras de contextos diferentes al de América Latina están: Elisabeth Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella: una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 1989; Elisabeth Schüssler Fiorenza (ed.), *Searching the Scriptures: A feminist Commentary*. New York: Crossroad, 1994; Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Cristología feminista crítica: Jesús, Hijo de Miriam, profeta de la Sabiduría*. Madrid: Trotta, 2000; Elizabeth A. Johnson, *La que es: el misterio de Dios en el discurso teológico feminista*. Barcelona: Herder, 2002; Letty M. Russell, *Interpretación feminista de la Biblia*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 1995; Isabel Gómez-Acebo (ed.), *Mujeres que se atrevieron*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 1998; Isabel Gómez-Acebo (ed.), *Mujeres y ¿sectas? ayer y hoy*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2000.

significado del texto basado en una posición de poder en relación con el género y la clase social.

Esta práctica interpretativa lleva a poner en peligro la vida y atenta contra la dignidad humana. Para que esto no suceda, una lectura anabautista latinoamericana debe poner atención no sólo a que tal lectura sea no violenta sino también liberadora, es decir que el principio de la no violencia no sea pretexto para dominar a otros sino para que otros no se dejen violentar en su dignidad. Una lectura que no induzca a la equidad de género y la igualdad social es problemática para contextos como el latinoamericano. En la última parte de este trabajo exploraremos este aspecto.

Entendemos que, en su lectura hermenéutica, el teólogo menonita, fiel a su intención de ir a lo que el autor quiso decir originalmente y de dejar decir al texto lo que quiere decir, así como a que debemos liberarnos de los prejuicios al momento de aproximarnos al texto, defiende la "subordinación revolucionaria" con base en la influencia de las *Haustafeln* sobre los textos en referencia[27]. Su argumento es que ésa era la ética apostólica en el seguimiento a Cristo, como un mensaje emancipatorio en medio de una cultura opresiva, y que eran tácticas cristológicas análogas al modelo de la cruz. Sin embargo, con el paso de los años Yoder reconoció la posibilidad de que la subordinación revolucionaria también haya obedecido a las estrategias misioneras de la iglesia de entonces[28], las cuales buscaban acomodarse al sistema para ganar adeptos.

5.2.3 Enfoque androcéntrico y patriarcal

Los aspectos analizados anteriormente se corresponden con el lenguaje usado por Yoder en la primera edición de *Jesús y la realidad política*. De principio a fin de su obra el

---

[27] Los textos son: Col. 3:18-4:1; Ef. 5:21-6:9; 1 P. 2:13-3:7.

[28] Yoder está de acuerdo con Fiorenza en que dentro de un corto tiempo la visión emancipatoria se había perdido, a tal punto que el significado moral de "subordinación" era revertido. Aunque Yoder entiende que, como dice Fiorenza, la subordinación obedeció a tácticas misioneras, insiste en que también obedeció a tácticas cristológicas, análogas al modelo de la cruz. Véase las notas a pie de página 60 y 61 en John Howard Yoder, *The Politics of Jesus: Vicit Agnus Noster.* Second edition. Grand Rapids, Mi. and Cambridge, UK.: Eerdmans, 1994, p. 190.
Yoder está de acuerdo con Fiorenza y Schweitzer en que la visión original de igualdad del primer siglo fue reemplazada por interpretaciones menos revolucionarias del evangelio, dándole sentido a la subordinación. De esta manera, la dilución de la igualdad era básicamente una preocupación "apologética" dada la opinión por parte de los de afuera de que el movimiento cristiano era desordenado. Sin embargo, dice Yoder, esta explicación no se contrapone a que también hubiera un componente cristológico. Véase *ibid.,* p. 192.

teólogo menonita usa un lenguaje androcéntrico y patriarcal[29]. Expresión de esto es el uso repetido del término “hombre”: “doce hombres claves…[30]”, “los hombres tienen derecho a considerar su reino…[31]”, “Jesús tenía que morir para… librar al hombre de la esclavitud[32]”, “la intención del Sermón es… preparar a los hombres para la gracia[33]”, “Dios reconcilia clases de hombres[34]” “…comprensión ética… accesible a los hombres de buena voluntad[35]”, “…una visión cristiana de la naturaleza del hombre[36]”, entre otros. Igualmente, la expresión “hombre” es usada enfáticamente en el capítulo sobre justificación por la fe[37].

Relacionado con su lenguaje androcéntrico está su lenguaje patriarcal en algunas partes de su obra; es decir, un lenguaje que hace referencia a los parámetros y orden social del patriarcado. Esto es más claro en sus explicaciones brindadas en el capítulo sobre la subordinación revolucionaria. Por ejemplo, él no hace ninguna propuesta diferente de la lectura tradicional de Ef. 5:22: “la disposición del esposo de darse a sí mismo por su esposa está motivada... en la ofrenda de Cristo por su iglesia[38]”, “La esposa está motivada a subordinarse por la preocupación de ganar por la fe en Cristo a su esposo incrédulo[39]”. Asimismo, la expresión “retórica de liberación femenina[40]”, usada por Yoder, para argumentar en contra de las tradiciones que ven la enseñanza de Pablo acerca de la subordinación como una causa del fracaso de la búsqueda de una justicia social, contiene un tono patriarcal. De esta forma, pareciera que Yoder está en contra de aquellos discursos que promueven la equidad de género. Sin embargo, no es justo catalogar al teólogo menonita en este aspecto

---

[29] En la edición de su obra en inglés de 1994, Yoder usó un lenguaje inclusivo de género. Allí la palabra en inglés “man”, usada en repetidas ocasiones en la primera edición en inglés de 1972, así como “hombre”, en la versión en español de 1985, es traducida, de acuerdo a cada contexto temático de su obra, como: mensajeros (p. 33), escuchas o lectores (pp. 52, 105, 215), otros (pp. 62, 63), humanidad (pp. 65,99), gente (pp. 66, 105, 116, 237, 214, 225), israelitas (p. 83), siervo (p.98), humano (pp. 99, 102, 105, 107, 113,114, 198, 236, 240), humanidad (pp. 144, 156), persona (pp. 108, 117), criatura (pp. 141, 144, 218), nosotros (pp. 142, 144, 230, 232), creyente (p. 216), todos (p. 216), contemporáneos (p. 234), víctimas (p. 154). Así también, en la misma edición en la nota 25, que se corresponde con la nota 22 de la edición en español de 1985, ya no dice “mujer” sino “cualquiera” (p. 174). Véase *ibid*. Estos cambios de lenguaje, reconocidos por Yoder en su prefacio a la edición de 1994, se dan por “razones de tono y para tomar en cuenta las sensibilidades de hoy con respecto al género”. Véase *ibid*., p. viii.

[30] Yoder, *op.cit*., 1985, p. 36.

[31] *Ibid*., p. 48.

[32] *Ibid*., p. 76.

[33] *Ibid*., p. 88.

[34] *Ibid*., p. 164.

[35] *Ibid*., p. 175.

[36] *Ibid*., p. 178.

[37] *Ibid*., pp. 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 164, 165.

[38] Yoder, *op. cit*., 1985, p. 130.

[39] *Ibid*., P. 130.

[40] *Ibid*., p. 128.

solamente por las citas mencionadas en uno de sus escritos. También tendríamos que revisar otras de sus obras.

5.2.4 La sensibilidad cultural como regla de interpretación

El aspecto anterior está relacionado con algunos sectores no sólo de la cultura norteamericana sino menonita conservadora de la cual Yoder hizo parte y desde donde hace su interpretación bíblica. Ahora bien, hay que tener en cuenta que pocas veces Yoder menciona reglas de interpretación en su obra. No obstante, es enfático en afirmar que "un texto debe ser analizado por lo que quiso decir su autor y por lo que sus primeros lectores u oyentes hubieran entendido que decía"[41]. Esta posición exegética se debe a que un acercamiento prejuiciado a la lectura de los textos bíblicos no nos permite escuchar más claramente lo que realmente dicen. Inferimos que él se está refiriendo al camino seguido por las interpretaciones dominantes respecto a la ética de Jesús, pero él mismo trae preconcepciones en su búsqueda del Jesús no violento. Además, aclara que en su argumentación en favor de la ética no violenta de Jesús no le interesa quién realmente es el autor sino la pertinencia del texto para el tema en discusión.

La regla anterior está relacionada con lo que lo que llamaremos *sensibilidad cultural*. Para Yoder es importante la apertura que tengamos para concebir el significado del pensamiento escritural dentro de su propia cultura de origen o, mejor aún, para entender lo que el escritor, hablando a su propia época y en su propio lenguaje, estaba intentando decir. De esta manera nos podríamos aproximar a lo que los oyentes pudieron haber entendido en ese entonces. De ahí que para Yoder los textos bíblicos no deben leerse como meros documentos de moralidad:

> …es ilegítimo leer la historia del sacrificio de Isaac o las guerras de Josué como documentos sobre la moralidad del acto de matar… lo que más llamaría la atención del lector piadoso en siglos posteriores sería la promesa general de acuerdo con lo cual, si Israel creía y obedecía, los ocupantes de la tierra [los enemigos] serían desalojados poco a poco[42].

Yoder afirma con esta ilustración que para comprender cómo fue entendido el mensaje dado por Jesús a los judíos de su tiempo debemos dejar de lado nuestros propios prejuicios culturales[43]. En otras palabras, no podemos entender lo que quiso decir Jesús a sus primeros oyentes si anteponemos nuestra comprensión de la realidad que vivimos en nuestra cultura y

---

[41] Yoder, *op.cit.,* 1985, p. 61.
[42] *Ibid*., p. 61.
[43] *Ibid*., p. 66.

sin tener sensibilidad para captar lo que pudo haber sido el mensaje en otro tiempo y otra cultura.

Esta sensibilidad cultural es ratificada por Yoder cuando reconoce que hay diferentes perspectivas de la Biblia sobre un mismo tema. Lo anterior no significa que en el momento de la relectura que hagamos del texto no lo filtremos con nuestras vivencias y nuestra cultura, nuestros prejuicios. Lo que aquí queremos resaltar es cuán importante es para Yoder entender otra cultura al momento de aproximarnos al texto. El problema se da cuando se quiere aplicar los criterios de la ética moderna dominante a otras culturas.

La reflexión anterior lleva a pensar que la hermenéutica de Yoder se aproxima al enfoque de la interculturalidad en tanto tiene en cuenta la diversidad de perspectivas culturales. Así se deduce de su relectura bíblica en cada género literario. En su proceso hermenéutico es importante atender el factor cultural de aquella época para ayudar a comprender la ética de la no violencia de Jesús. De ahí que la manera como él se aproxima a algunos temas, especialmente los de subordinación revolucionaria y la autoridad del Estado, cause incomodidad en lectores de ciertos contextos, particularmente aquellos donde hay opresión no sólo política sino también social, como lo es el latinoamericano.

Esto, sin embargo, no significa que el texto no pueda ser interpretado desde nuestra cultura y con otros ojos, tal como lo proponemos en la última parte de esta investigación. En este sentido, el texto adquirirá un significado que se traducirá en una praxis de respeto y reconocimiento del otro recíprocamente. Por lo tanto, en tal hermenéutica no tiene cabida considerar al otro como enemigo y buscar su eliminación, praxis esta que se da en las hermenéuticas dominantes, sino, más bien, como un interlocutor válido que ayuda a encontrarle significado al texto.

5.2.5 La circularidad hermenéutica

Tal como se anticipó en la introducción al tercer capítulo de este trabajo, nuestra investigación ha llevado a visualizar una circularidad[44] hermenéutica en Yoder de principio a fin. Ésta tiene como punto de partida la realidad contextual que él experimentó,

---

[44] Hemos preferido, como otros, el término "circularidad" al de "círculo" porque da la idea de dinamismo, de movimiento constante en el ejercicio hermenéutico. Otro término que podría usarse es el de "espiral", connotando que sigue el mismo paso hermenéutico pero en otro momento de la historia, siempre abierto hacia nuevas experiencias y a nuevos procesos de interpretación y discernimiento.

concretamente en el tema de la ética social contemporánea que se ocupa de los problemas del poder y la revolución en una vía distinta a la no violencia.

Lo que busca Yoder es relacionar los estudios del Nuevo Testamento con la ética de la no violencia, cuestionando, de este modo, las otras éticas, a partir de la historia de Jesús narrada en los evangelios. De esta manera, trata de cubrir la distancia entre el pasado y el presente haciendo uso de la sociología. La propuesta metodológica de Yoder consiste en leer el evangelio como texto canónico, preguntándose "¿hay aquí una ética social?" con el fin de demostrar, a diferencia de las suposiciones predominantes, la normatividad ética de Jesús; que el ministerio y las demandas de él deben ser entendidas no como un llamado a evitar opciones políticas sino como una particular opción ética socio-política.

Después de tomar como punto de partida la realidad contextual, en su aproximación al texto de Lucas, la circularidad hermenéutica se continúa con la pregunta de Yoder sobre la relevancia de la ética de Jesús. Enseguida, el teólogo menonita aplica la sospecha a aquellas exégesis y hermenéuticas dominantes. Luego hace su propia exégesis y propone una nueva interpretación. Yoder cierra el círculo hermenéutico regresando a la realidad con la propuesta de una aplicación práctica contemporánea por parte de la iglesia, la comunidad de creyentes, la comunidad de discípulos.

Lo mismo sucede con los demás textos, no obstante sus énfasis son diferentes. En los textos del Antiguo Testamento presta atención a los aspectos económicos y la guerra; por eso, acude a los textos que hacen referencia a los eventos del jubileo (capítulo 3) y de la guerra (capítulo 4) y los reinterpreta, en el primer caso a través de varias parábolas de los evangelios. En las epístolas, su interés está en el mundo detrás del texto y la tradición de la catolicidad en los credos nicénico y calcedónico. Y en los textos litúrgicos, en el significado de la historia. Pero siempre sospecha de aquellas hermenéuticas que no tienen en cuenta la norma del sufrimiento y la no violencia, es decir el camino de la cruz.

Ahora bien, decir que la circularidad culmina en el cierre del círculo no implica que el proceso hermenéutico también quede "cerrado". Al contrario, se mantiene abierta la resignificación contextualizada del texto en la comunidad hermenéutica, o sea la comunidad de creyentes, la iglesia. Es decir, es en la práctica de interpretación de la comunidad donde el texto se abre a nuevas posibilidades.

Respecto a lo anterior, llama la atención que la circularidad hermenéutica de Yoder se caracteriza por tener en cuenta la interculturalidad como una nueva clave de búsqueda, como

una nueva manera de hacerle preguntas al texto. De este modo el texto se abre y despliega nuevos aspectos y significados. Retomaremos este aspecto más delante, el cual es relevante en la lectura que se hace de la Biblia en el contexto latinoamericano donde aún existe la discriminación racial y la xenofobia. Junto a lo indicado está el papel activo del Espíritu Santo en el proceso interpretativo a través de la colectividad, en forma análoga a lo referido en el texto de Lucas 4:16 "El Espíritu del Señor está sobre mí". Asimismo, para Yoder la realidad convulsionada del contexto es la que reta a la iglesia a seguir una ética al estilo de Jesús.

Para tener un panorama de la circularidad en la interpretación de Yoder, proponemos la siguiente tabla, teniendo en cuenta los aspectos analizados en los tres capítulos precedentes y que relacionamos con cada momento del proceso hermenéutico y su contenido: "Yoder y su contexto" (realidad contextual), "Análisis de los aspectos hermenéuticos y exegéticos de la lectura de Yoder" (sospecha de las exégesis y hermenéuticas dominantes y nueva exégesis e interpretación) y "Actualización de la lectura de Yoder. Un análisis hermenéutico" (nueva praxis, actualización).

MOMENTOS DEL PROCESO HERMENÉUTICO	**TIPOS DE TEXTOS**			
	EVANGELIO (LUCAS)	**ANTIGUO TESTAMENTO**	**EPISTOLAS**	**TEXTOS LITÚRGICOS**
PRIMER MOMENTO	La realidad contextual experimentada.	La realidad contextual experimentada.	La realidad contextual experimentada.	La realidad contextual experimentada.
SEGUNDO MOMENTO	La sospecha ético-teológica. La pregunta sobre la relevancia de la ética de Jesús: ¿Hay una ética de no violencia en los evangelios?	La sospecha ético-teológica. La pregunta sobre la relevancia de la ética de Jesús en relación con el Antiguo Testamento: ¿Bendice Dios las guerras?	La sospecha ético-teológica. La pregunta sobre la relevancia de la ética de Jesús en relación con las epístolas: ¿Contienen las epístolas la ética de Jesús o la de las *Haustafeln*?	La sospecha ético-teológica. La pregunta sobre la relevancia de la ética de Jesús en relación con los textos litúrgicos: ¿Hay un significado para la historia?
TERCER MOMENTO	Sospecha de las exégesis y hermenéuticas dominantes.	Sospecha de las exégesis y hermenéuticas dominantes.	Sospecha de las exégesis y hermenéuticas dominantes.	Sospecha de las exégesis y hermenéuticas dominantes.
CUARTO MOMENTO	Nueva exégesis y nueva interpretación. La No violencia de Jesús.	Nueva exégesis y nueva interpretación. Relación del Antiguo Testamento con la guerra.	Nueva exégesis y nueva interpretación. La no violencia en la iglesia primitiva.	Nueva exégesis y nueva interpretación. El significado de la historia.

RETORNO AL PRIMER MOMENTO	Vuelta a la realidad contextual. Aplicación práctica por medio de la iglesia. Nueva experiencia. Nueva praxis.	Vuelta a la realidad contextual. Aplicación práctica por medio de la iglesia. Nueva experiencia. Nueva praxis.	Vuelta a la realidad contextual. Aplicación práctica por medio de la iglesia. Nueva experiencia. Nueva praxis.	Vuelta a la realidad contextual. Aplicación práctica por medio de la iglesia. Nueva experiencia. Nueva praxis.

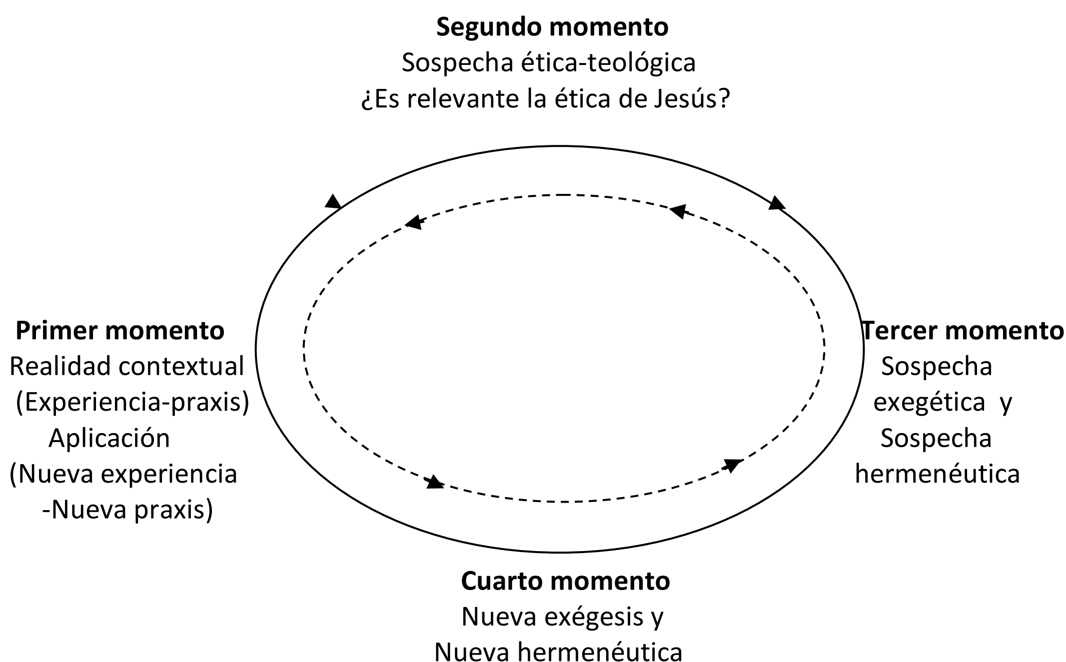
Ahora bien, esta circularidad que hemos identificado en la lectura hermenéutica de Yoder es análoga a la circularidad propuesta por Juan Luis Segundo y que puede considerarse básica para la hermenéutica de la liberación[45]. En ella el proceso hermenéutico se completa volviendo a la realidad contextual por medio de la apropiación de la lectura hermenéutica, es decir, la aplicación, la invitación a la nueva praxis de la iglesia como la comunidad de discípulos[46]. No obstante, para Segundo el círculo podría resultar incompleto si no hay parcialidad por el pueblo oprimido y compromiso con una praxis liberadora[47]. Este puede ser el caso de la hermenéutica de Yoder en el tratamiento que da a la subordinación revolucionaria. Aún así, en términos generales podemos ilustrar el proceso de lectura de Yoder con la siguiente gráfica:

---

[45] Para Juan Luis Segundo, el círculo hermenéutico consta de cuatro pasos: 1) nuestra manera de experimentar la realidad, que nos lleva a la sospecha ideológica; 2) la aplicación de la sospecha ideológica a toda la superestructura ideológica en general y a la teología en particular; 3) una nueva manera de experimentar la realidad teológica que nos lleva a la sospecha exegética, es decir, la sospecha de que la interpretación bíblica no tiene en cuenta datos importantes; y 4) nuestra nueva hermenéutica, esto es, el nuevo modo de interpretar la fuente de nuestra fe, que es la Escritura, con los nuevos elementos a nuestra disposición. Para ampliar este tema consúltese Juan Luis Segundo, *The Liberation of Theology*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1976, pp. 7-9.

[46] Este proceso no es unidireccional, sino que es una dialéctica y está representada por líneas discontinuas en el diagrama.

[47] No dudamos que Segundo calificaría el círculo hermenéutico de Yoder como incompleto por razones similares a las que expone sobre otros. Por ejemplo, considera incompletos los círculos hermenéuticos de: Harvey Cox, por cuanto no cuestiona al hombre pragmático; Karl Marx, porque parece no tener interés en determinar si ha habido distorsión del mensaje cristiano y descalifica lo religioso en general; y Max Weber, porque no hace un juicio valorativo del calvinismo. En ellos no hay una nueva interpretación por cuanto no hay un compromiso por el cambio, su actualización se queda sin efecto praxeológico, sólo se da un acto de voluntad. En cambio, califica el de James Cone como completo, porque su opción por la comunidad negra y su compromiso con una praxis liberadora de la opresión le permite llegar a una nueva interpretación. Véase Segundo, *op.cit*, pp. 10-38.



5.2.6 El rol de la tradición, la razón y la experiencia

Es de notar que, aunque en esta investigación no se siguió el modelo clásico de análisis hermenéutico[48], se puede constatar que Yoder no sólo hace uso del canon bíblico sino de la tradición, la razón y la experiencia, tal como ha quedado demostrado en los capítulos anteriores. Ahora bien, dado que la aplicación de la razón y la experiencia por parte de Yoder en su lectura hermenéutica han sido demostradas ampliamente en este análisis, ahora nos referiremos a cómo entendió el papel de la tradición en relación con la Escritura.

Según Yoder, después del Concilio de Trento la tradición fue entendida no sólo como cuidar que la sustancia de la fe y el marco de su interpretación sean transmitidos de una generación a otra, sino también como el conjunto específico de unidades de información que se ha transmitido y aceptado como autoridad reveladora, complementaria a las Escrituras canónicas. Sin embargo, aunque la tradición no es completamente dependiente de las Escrituras canónicas, lo importante de la discusión para Yoder no consiste en contraponer éstas a la tradición sino denunciar a la tradición que ha sido irresponsable[49]. En este sentido, afirma que la tradición no sólo anabautista-menonita, sino también católica -entendida ésta como la que sigue las enseñanzas apostólicas- es una tradición que en sus enseñanzas se mantiene fiel a la Escritura. Es por esto que el profesor de Notre Dame considera a la tradición

[48] En la tradición Wesleyana la Biblia junto con la razón, la experiencia y la tradición constituyen el "cuadrilátero hermenéutico". Se trata de la estructura de interpretación para el discernimiento de la iglesia atribuida a John Wesley. Véase Albert C. Outler, ed., *John Wesley*. New York: Oxford University, 1964.

[49] Para ampliar esta perspectiva de Yoder consúltese John Howard Yoder "The Authority of Tradition" en Yoder, *op.cit.,* 2001, pp. 63-79.

dominante de la guerra justa como una tradición infiel ya que no se corresponde con las memorias apostólicas[50]. De ahí que el énfasis del teólogo menonita en su obra *Jesús y la realidad política* es la no violencia y el rechazo absoluto a la guerra.

Para Yoder los credos niceno y calcedónico[51] marcan una pauta en el entendimiento de Jesús, quien asume responsabilidad social y política al rechazar la violencia y optar por la no violencia, y no sólo en el que Jesús haya nacido como humano, de una virgen, sin pasar por alto el camino que lo llevó a la cruz. Es decir, esos credos omiten la referencia a la praxis y enseñanza de Jesús. Es por esto que, desde nuestra perspectiva, los textos bíblicos preferidos por Yoder están dentro de las opciones éticas, políticas y sociales antes que en los eventos del nacimiento de Jesús. Es como si Yoder hubiera querido llenar un vacío de explicación en la formulación nicénica y calcedónica del camino comprendido entre el nacimiento de Jesús y la cruz, y que se constituye en su propuesta ética: la ética social y política de Jesús es relevante para nuestros días.

Para el profesor de Notre Dame, la concepción sobre lo que es la tradición tiene repercusiones en el entendimiento de lo que es el diálogo ecuménico entre las distintas confesiones de fe cristianas. El diálogo ecuménico, aunque da la bienvenida a la variedad y celebra la complementariedad, viene a estar mediatizado por el reconocimiento y la denuncia de los errores en aquellas tradiciones donde no ha habido fidelidad a la Escritura[52].

Hasta acá hemos realizado un complemento a la caracterización de la hermenéutica de Yoder analizando su lectura en otro nivel. Ahora procederemos a ver las continuidades y discontinuidades de su proceso hermenéutico en relación con la tradición anabautista.

5.3 Continuidades y cambios en relación a la hermenéutica de la tradición anabautista

La hermenéutica de Yoder en *Jesús y la realidad política* tiene continuidad con la hermenéutica de la tradición anabautista. Ahora bien, esta continuidad no excluye la posibilidad de encontrar variantes o cambios en la hermenéutica de Yoder -asunto al que

---

[50]Más bien, aclara Yoder, Ambrosio y Agustín, creadores de la tradición de la guerra justa, se basaron en Cicerón. Es decir, la apropiación de esas ideas relativas a la guerra vino de ideas morales distintas del cristianismo. De esta forma, los cambios que se dieron en la iglesia no obedecieron a un desarrollo orgánico. Véase *ibid*., pp.75, 76.

[51] Al respecto véase la nota 27 del capítulo 2 de este trabajo.

[52] Yoder, *op. cit.,* 2001, p. 76.

volveremos más adelante-, los que se constituyen en complementos de la hermenéutica de la tradición anabautista.

Un ejemplo de las continuidades es que el principio de "la Palabra doble" (la Palabra externa y la Palabra interna) es explícito en su obra *Jesús y la realidad política*. Para Yoder, la academia, como Palabra externa, se convierte en un punto de apoyo fuerte de su lectura hermenéutica al acudir a los eruditos bíblicos de la época que, como se vio en el segundo capítulo, siguieron el "realismo bíblico", que ponía atención a la crítica histórica y la exégesis de los textos. Esto no quiere decir que para Yoder el principio de la Palabra doble no tenga importancia en la vida práctica. De ahí que su insistencia en la necesidad de apropiación y praxis constante, dirigida a la comunidad de creyentes, complemente la parte académica. Consideramos que este es un punto innovador en la hermenéutica de Yoder con respecto a la hermenéutica clásica anabautista, sobre todo en aquella época cuando escribió su obra.

También es explícita en la hermenéutica de Yoder la relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, aunque para él, tal como en la hermenéutica de la tradición anabautista, sigue siendo prioritario el Nuevo Testamento sobre el Antiguo y Jesús se convierte en los lentes a través de los cuales debe interpretarse la Biblia, especialmente en aquellos textos que parecen más confusos. En otras palabras, el cristocentrismo es tenido en cuenta de principio a fin en su obra cumbre debido a que él busca demostrar que la ética de Jesús es relevante para nuestros días. De ahí que haga una relectura de los textos del Antiguo Testamento teniendo siempre presente al Jesús de los evangelios como clave de interpretación. Lo mismo sucede con los textos de las epístolas y con los textos litúrgicos. A todo esto hay que agregar una variante en esta hermenéutica. Tiene que ver con los personajes con los que lee el texto. Como se explicó anteriormente, Yoder no sólo lee con Jesús sino con aquellos personajes que siguen su camino, es decir, el de la cruz. De ahí que dicha lectura deje abierta la posibilidad de entender a Jesús como sujeto interpelado por el sufrimiento y la marginación de otros. Es decir, Jesús sigue siendo clave de lectura, pero el énfasis ahora está en referencia al otro, lo cual se relaciona con la dimensión intercultural identificada anteriormente.

Ahora bien, dado que para Yoder la actualización de los textos siempre tiene como referencia a la comunidad de discípulos creyentes en Cristo, el principio de la interpretación en la comunidad, como todo un proceso, es explícito, aunque, como lo dijimos anteriormente, se quedó corto en el aspecto de la subordinación revolucionaria. Es decir, la comunidad de creyentes es para Yoder el *locus* de la interpretación bíblica.

Sin embargo, de la lectura hermenéutica de Yoder se deduce que las tradiciones anabautista y católica, la razón -uso de estudios exegéticos de los eruditos- y la experiencia de la misma comunidad, tal como la experiencia de la iglesia durante la Segunda Guerra Mundial en Alemania, forman parte de la hermenéutica congregacional en su discernimiento. Por eso este aspecto de la hermenéutica congregacional, aunque en continuidad con la hermenéutica de la tradición anabautista, incluye estos nuevos elementos[53] y, de hecho, se convierte en una práctica continua en las iglesias menonitas de la actualidad, especialmente las más progresistas, no sólo del norte sino también de las denominadas iglesias anabautistas del sur. Ellas siempre tienen como referencia la tradición -con atención especial en el siglo XVI-, la razón y la experiencia[54]. Pero, insistimos, el tema de la subordinación es problemático.

En su lectura en perspectiva hermenéutica Yoder enfatiza en el discipulado de alto costo como principio de la hermenéutica anabautista. Para él, el seguimiento obediente y fiel, cuyo resultado es la cruz, está por encima de la eficacia como plena identificación con la vida y enseñanzas de Jesús, es decir con su ética no violenta. Este discipulado queda expresado en la actualización que hace Yoder de los textos y que va dirigida a la comunidad de creyentes quienes, comprometidos en dirección a la obediencia, pueden leer la Escritura e interpretarla de acuerdo con los propósitos de Dios.

Debe reconocerse que no ha sido tarea fácil identificar explícitamente en la obra de Yoder *Jesús y la realidad política* el principio acerca del rol del Espíritu Santo en la lectura hermenéutica. Este hecho está en relación con las pocas veces que se menciona el Espíritu[55]

---

[53] Esta misma conclusión es presentada por Richard Hays. Véase la nota 16 de este capítulo. Igualmente, Willard Swartley menciona estas variantes, enfatizando las dos primeras, es decir, la tradición y la razón. Véase también la nota 3 del presente capítulo.

[54] Expresión de ello son los seminarios menonitas tanto de Estados Unidos como de Latinoamérica. Vale mencionar, entre otros, *Anabaptist Mennonite Bliblical Seminary* en Elkhart, In., Estados Unidos; Seminario Bíblico Latinoamericano "SEMILLA" en ciudad de Guatemala, Guatemala; Seminario Bíblico Menonita de Colombia en Bogotá, Colombia: y Centro Evangélico Menonita de Teología Asunción en San Lorenzo, Paraguay. Otra expresión de esta variante son las escuelas dominicales en las iglesias menonitas. Allí se evidencia la importancia de acudir constantemente a la tradición anabautista, hacer uso de la erudición bíblica y acudir a las experiencias de vida.

[55] De acuerdo con esta investigación, la palabra "Espíritu", como alusión a la segunda persona de la Trinidad, es mencionada por Yoder ocho veces en su obra *Jesús y la realidad política*. La primera vez, en el cap. 2 en relación a Lc. 4:14ss para decir que Jesús es el elegido e investido por el Espíritu (p. 35). La segunda, en el cap. 4 en la transcripción del texto de Zac. 4:6 "No con ejército, ni con fuerza, sino con mi Espíritu" (p. 65). La tercera vez, en el cap. 6 en su explicación acerca de lo que no significaba originalmente Trinidad "el Espíritu habla a través de la experiencia" (p. 76). La cuarta y la quinta vez, también en el cap. 6, contra el argumento de H. Richard Niebuhr quien decía que "la ética de Jesús debe ser completada por el Padre…" (p. 77) y "a partir de la perspectiva del Espíritu Santo" (p. 78) como las disposiciones llevadas a cabo entre Cristo y la cultura a lo largo de la historia del cristianismo, lo cual llevó a la iglesia a alejarse de una ética del Hijo. La sexta, séptima y octava vez, en el cap. 7 en la explicación acerca de que el seguimiento a Dios en el Antiguo Testamento se continúa en el Nuevo

en esta obra, contrario a lo que sucede con Dios -el Padre- y el Hijo -Jesucristo-. Esto puede tener varias razones. Una de ellas es que, aunque acude al libro que habla del Espíritu, Hechos de los Apóstoles, los textos que cita[56] no hacen referencia a la tercera persona de la Trinidad, lo cual significa que el Espíritu Santo es menos importante que el Padre y el Hijo para Yoder, hermenéuticamente hablando.

Otra razón es que, al leer los textos bíblicos en su contexto literario donde hay una mención al rol del Espíritu (Lc. 1:46ss; Lc. 1:68ss; Lc. 3: 21-4:14; Lc. 4:14ss) en los hechos relatados, Yoder da por sentado su participación. Pero la hipótesis que surge con más fuerza, y que queda como tarea para el futuro, es la preocupación de Yoder por combatir las hermenéuticas que enfatizan en el Espíritu y que dejan de lado el énfasis en la ética de Jesús. Este principio de la participación del Espíritu será muy útil si lo analizamos a la luz del énfasis que las iglesias anabautistas latinoamericanas han dado a ello, especialmente en las últimas décadas, énfasis que ha sido característico de tradiciones pentecostales.

Tal como se propuso al inicio de este trabajo, a lo largo de la obra *Jesús y la realidad política* se identifican tres ejes reguladores en la lectura hermenéutica de Yoder. Estos ejes reguladores, además de estar en consonancia con la hermenéutica de la tradición anabautista, se correlacionan con la circularidad hermenéutica de Yoder que se ha identificado anteriormente. Lo que queremos decir es que Yoder ve al Jesús no violento estrechamente vinculado con la realidad contextual experimentada por el teólogo menonita; que las sospechas éticas, teológicas, exegéticas y hermenéuticas son expresión de la lucha con los poderes, lucha orientada siempre por la cruz con sus consecuentes costos; y que la anhelada apropiación y praxis por medio de la iglesia, son expresiones concretas de no violencia y reconciliación, de una nueva vida que afirma la resurrección y el triunfo sobre los poderes en la cruz.

5.4 Perspectiva teológica

De la lectura hermenéutica de Yoder se deducen algunas características de su perspectiva teológica/cristológica. Aunque nuestro propósito no es un análisis detallado de ellas, sí haremos unos breves comentarios al respecto. Tal perspectiva teológica se expresa no

---

Testamento "gracias al don del Espíritu Santo" (p. 87), en la transcripción de Ro. 8:11 "Y si el Espíritu de aquel…" (p. 89) y en la transcripción de 1 Ts. 1:6 "…recibiendo la Palabra en medio de gran tribulación, con gozo del Espíritu Santo" (p. 92). Consúltese Yoder *op.cit*., 1985.

[56] Tales textos son: 1:14; 2:36; 4:10; 6:4; 7:52; 12:2; 15:5; 17:22-28; 19:35-41; 23:12-24; 27:42ss.

sólo en su obra *Jesús y la realidad política* sino en otros de sus escritos[57]. A continuación describimos algunas de dichas características.

La teología/cristología de Yoder resultante de su lectura hermenéutica se caracteriza, como ya lo mencionamos, por ser contextual. Es contextual en cuanto a que "es una reflexión nacida desde la fe que toma en cuenta la Biblia, la tradición y el contexto del creyente y apunta a la transformación de esa cultura o ese contexto"[58]. En otras palabras, la teología de Yoder fue pertinente a la situación que él vivía: tiempos de postguerra, revoluciones violentas, carrera armamentista, dictaduras e impunidad que retaban a las iglesias de entonces.

La teología de Yoder surge del diálogo con otras propuestas teológicas del momento, tanto liberacionistas como conservadoras, que influenciaron a los menonitas tanto del sur como del norte, pero sin concebir la ética social y política de Jesús evidenciada en los textos tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento como relevantes y pertinentes no sólo para los discípulos de Cristo sino para la sociedad más amplia. Estas afirmaciones tienen como base lo que hemos trabajado en los capítulos anteriores, especialmente en cuanto a la actualización de la relectura de Yoder en perspectiva hermenéutica.

Su teología también se caracteriza por seguir los principios del movimiento anabautista surgido en el siglo XVI que posteriormente inspiró la formación de las comunidades menonitas. Aunque hay que reconocer que la teología surgida en el movimiento anabautista del siglo XVI no era una teología sistemática[59] como la desarrollada por Yoder en su obra[60]. Aún así, el principio de la no violencia caracteriza esta "teología yoderiana" de principio a fin en *Jesús y la realidad política*. No obstante, esta no violencia va más allá de una praxis antimilitar y antibelicista. Ella es intrínseca a la creación de, y vida en, comunidad, al

---

[57] Por ejemplo, considerando entre otras obras *The Politics of Jesus*, Angus Padisson caracteriza la lectura que hace Yoder de las Escrituras como estar dirigida hacia la historia de Jesús, entender la cercanía del señorío de Jesucristo y ser eclesial en su orientación. Tal caracterización la realiza partiendo de las premisas de que "la exégesis teológica de las Escritura es exégesis formada por su determinada concentración sobre Jesucristo" y que "la exégesis teológica es una actividad particular dirigida a la iglesia". Sin embargo, Padisson observa que en su lectura Yoder le atribuye al canon una función que parece excesivamente comunitaria, cuestiona si el énfasis en la humanidad de Jesús en los evangelios, que hace Yoder, está en línea con lo que la iglesia necesita hoy, y se pregunta cómo aplicar la paciencia de la que habla Yoder en las diferentes lecturas de la Escritura sin crear división o refutar escuchar a otros. Véase Angus Padisson, "Theological Exegesis and John Howard Yoder", *The Princeton Theological Review, xiv*, 1, (spring 2008), pp. 27-40.

[58] Véase Hans de Wit y Edgar Antonio López, directores, *Lectura intercultural de la Biblia en contextos de impunidad en América Latina*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2014, p. 350.

[59] Al respecto véase Walter Klassen, *Selecciones teológicas anabautistas: fuentes primarias seleccionadas*. Scottdale, Pa.: Herald, 1985.

[60] Sobre este tema consúltese Craig A. Carter, *The Politics of the Cross: The Theology and Social Ethics of John Howard Yoder*. Grand Rapids, Mi. : Brazos, 2001.

trabajo por la justicia, la reconciliación, las relaciones económicas y la separación de la iglesia y el Estado. Además, es una teología escatológica, es decir, contempla la esperanza del fin del presente sistema que domina el mundo y su reemplazo por la creación de uno nuevo bajo el señorío de Cristo.

La cristología desarrollada por Yoder en su obra corresponde con las formulaciones de los credos nicénico y calcedónico sobre la segunda persona de la Trinidad, el Hijo, pero asignándole responsabilidades sociales y políticas, lo que ya tratamos en el apartado "tradición, razón y experiencia". Tal entendimiento se distancia de los metafísicos y, como consecuencia de ello, se hace una cristología baja, es decir, para aquí y para el presente. Es una cristología definida en relación a las otras dos personas de la Trinidad: el Padre y el Espíritu. El Padre, Dios creador, es un Dios de paz, que actúa en favor de su pueblo sin necesidad de que éste determine la naturaleza de tal acción. Y el Espíritu, quien guía y está presente en el discernimiento comunitario con el propósito de obedecer fielmente la ética no violenta de Jesús registrada en la Escritura, en otras palabras, el discipulado en obediencia radical.

La perspectiva cristológica de Yoder en su relectura bíblica afirma el camino de la cruz como la manera concreta de enfrentar a los poderes de este mundo que buscan la eficacia y no la obediencia a Cristo en el cumplimiento de sus metas. De otra manera, es la debilidad y no la fuerza, la humildad y no el poder lo que posibilita hacer frente a los sistemas violentos y opresores. De ahí que las revoluciones violentas y las armadas no tengan la última palabra de la historia. Ellas se equivocan en su proceder. Para el teólogo menonita, más que un madero, la cruz es un camino emprendido por Jesús en obediencia a Dios, sacrificando la eficacia para gobernar la historia. De esta manera, la cruz, es decir, asumir el riesgo del sufrimiento por fidelidad a Jesucristo, es consecuencia y destino de quienes sean fieles al Reinado de Dios. En este sentido la cruz adquiere un significado teológico político.

Para Yoder no hay cruz sin resurrección y no hay resurrección sin cruz. La aparente derrota de la cruz se convierte en un triunfo sobre los poderes en la resurrección. Es en la cruz donde los poderes que tratan de dominar el mundo son desenmascarados y exhibidos públicamente (Col. 2:15). Además, la cruz es conciencia de la obediencia al proyecto de Dios (Fil 2:5-11). Pero la cruz y la resurrección adquieren forma concreta en una comunidad que sigue la ética de la no violencia y la reconciliación entre quienes eran enemigos (Ef. 2:11-22). Esta ética de dimensiones sociales y políticas también está a disposición de la sociedad entera y no sólo de la comunidad de creyentes. Por eso, la teología de Yoder contiene elementos que son relevantes y pertinentes en contextos donde se trabaja por la reconciliación social.

Conclusión

En este capítulo hemos complementado el análisis de la lectura hermenéutica de John Howard Yoder. De esta manera hemos llegado a la conclusión que dicha lectura se compagina fuertemente con la anabautista aunque con algunas variantes relacionadas con el cristocentrismo y la comunidad hermenéutica. Unido a las anteriores características están los ejes reguladores de la hermenéutica anabautista de Yoder a lo largo de su obra *Jesús y la realidad política* que propusimos al inicio de este trabajo

Llama la atención que el principio acerca del rol del Espíritu Santo en la interpretación bíblica no es explícito en la obra de Yoder objeto de esta investigación, por esto lo retomaremos en la última parte. Otras consideraciones de la hermenéutica de Yoder se relacionan con la interculturalidad como principio hermenéutico, la circularidad hermenéutica, y la tradición, la razón y la experiencia. Además, es clara la importancia que él brinda a la formulación trinitaria de los credos nicénico y calcedónico para argumentar en favor de una ética no violenta y no caer en el error de evadir al Jesús político.

Por lo tanto, se reconoce una perspectiva teológica de Yoder caracterizada por ser contextual, esto es, surgida desde la fe en su propio contexto; anabautista, es decir en correspondencia con el principio de la no violencia; de esperanza escatológica, simbolizada en la resurrección como consecuencia de la cruz y como posibilidad de una nueva creación; y católica ya que está en correspondencia con los credos nicénico y calcedónico.

El resultado del análisis nos demuestra que la hermenéutica del teólogo menonita continúa siendo relevante para los problemas y desafíos que caracterizan al mundo, en especial en aquellos contextos que se distinguen por las injusticias sociales, represiones por parte de algunos gobiernos, guerras, víctimas y una iglesia condescendiente y legitimadora de la violencia. En su hermenéutica Yoder muestra preocupación por los retos post Segunda Guerra Mundial que se le presentan a la iglesia: los procesos de restauración y reconciliación, la carrera armamentista, la intromisión del Estado en la iglesia, las revoluciones violentas y las teologías de la liberación -la justificación del uso de la fuerza-, entre otros. Además, las corrientes evangelicales y fundamentalistas que influenciaron a las iglesias en tiempos de Yoder, continúan influenciándolas hoy. Y, al igual que en las décadas de los 50 al 70, tienden a asociar el altar con el trono diluyendo su testimonio frente al Estado. Por lo tanto, la hermenéutica de Yoder se vuelve relevante para la formulación de una nueva hermenéutica anabautista latinoamericana.

Sin embargo, dado el mismo contexto en que escribió, poco se detecta en la hermenéutica de Yoder la preocupación por otros temas como la equidad de género, el diálogo con las teologías indias, el cuidado y protección del medio ambiente y las migraciones, entre otros. Por otro lado, se puede decir que la práctica exegética de Yoder y su influencia en el pensamiento y la acción del liderato teológico y pastoral fueron pertinentes para aquel momento, es decir, fueron importantes e innovadores. A pesar de las críticas a su obra *Jesús y la realidad política,* Yoder consideró que ellas tenían que ver más con el campo exegético que con su metodología ética[61].

John Howard Yoder ha sido la primera fuente en busca de respuesta a la pregunta que traemos desde el inicio de esta investigación: ¿cómo renovar la hermenéutica anabautista latinoamericana? Corresponde ahora beber de la segunda fuente, Jon Sobrino, teniendo como foco su obra *Cristología desde América Latina*[62] y siguiendo la misma metodología y el mismo procedimiento que usamos en el análisis de la lectura hermenéutica de Yoder. Nuestra esperanza es que, así como la fuente de Yoder en parte sació la sed de nuestra búsqueda, así también suceda con Sobrino. Una vez sintetizados y comparados los resultados de los análisis de las dos lecturas hermenéuticas, procederemos, en la cuarta parte de esta investigación, a formular la propuesta.

[61] Yoder, *op.cit.,* 1994, vii-viii.
[62] Jon Sobrino, *Cristología desde América Latina: esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico*. Segunda edición. México: Centro de Reflexión Teológica, 1977.

TERCERA PARTE

JON SOBRINO

“*Extra pauperes nulla salus*”

CAPÍTULO 6

JON SOBRINO Y SU CONTEXTO

Introducción

En la segunda parte investigamos la hermenéutica anabautista de Yoder subyacente en su cristología, sus características, sus continuidades y discontinuidades con la hermenéutica de la tradición anabautista clásica, entre otras consideraciones al respecto. Quedó así registrado el resultado del análisis de su hermenéutica en la obra *Jesús y la realidad política*[1] teniendo en cuenta a Yoder en su contexto, el análisis de los aspectos exegéticos y hermenéuticos de su lectura bíblica, y su actualización del texto bíblico. De esta manera hemos bebido de la primera fuente, Yoder, que nos ayudará a dar respuesta a nuestra pregunta inicial: ¿cómo renovar la hermenéutica bíblica anabautista latinoamericana que responda adecuadamente a la situación de violencia desde la estrategia de la no violencia?

Con el mismo propósito y con el fin de honrar la situación latinoamericana, beberemos ahora de una segunda fuente, Jon Sobrino, tomando como referencia para el análisis de su hermenéutica su obra *Cristología desde América Latina*.[2] De esta manera el análisis y la comparación de las hermenéuticas subyacentes en las cristologías de Yoder y Sobrino llevarán a la propuesta de una nueva hermenéutica anabautista latinoamericana, la cual será presentada en la cuarta parte de esta investigación.

Aunque el enfoque en la presente investigación es la hermenéutica, antes de analizar cómo Sobrino lee la Biblia, en este capítulo investigaremos sus experiencias de vida y su contexto teniendo en cuenta que su lectura, tal como sucede con cualquier lector, fue condicionada en gran parte por estos factores. De acuerdo con lo anterior, nuestro propósito consiste, en primer lugar, en identificar los datos biográficos de Sobrino que son pertinentes para el análisis su hermenéutica; es decir, los factores que han contribuido a determinar consciente o inconscientemente su posición en el campo hermenéutico: su contexto familiar y eclesial, su tradición y convicciones católicas, su formación teológica, sus experiencias

[1] John Howard Yoder, *Jesús y la realidad política*. Buenos Aires: Certeza, 1985.
[2] Jon Sobrino, *Cristología desde América Latina: esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico*. Segunda edición. México: Centro de Reflexión Teológica, 1977.

laborales, su producción teológica, y su identificación con la teología de la liberación. La entrevista concedida por Jon Sobrino al autor de esta investigación[3] es la principal fuente de este primer capítulo, que será complementada con las semblanzas sobre este salvadoreño por adopción presentadas por Timothy Brunk[4], Roberto Valencia[5] y por el mismo Sobrino en la introducción a su escrito *El principio misericordia*[6].

En la segunda parte de este capítulo investigaremos cómo percibió Sobrino la realidad social y qué herramientas de análisis usó en su lectura bíblica. Reseñaremos sus principales experiencias en el contexto latinoamericano en las décadas del 70 y 80, teniendo en cuenta la realidad de muerte de América Latina, en especial la de El Salvador, que se manifiesta en una violencia extrema y que continúa hasta el día de hoy. Ahora bien, dado que su permanencia en Estados Unidos y Europa obedeció a complementar sus estudios y que no hay registro de un involucramiento significativo en el contexto, nos hemos concentrado en América Latina.

En la tercera parte investigaremos la relación entre el realismo bíblico y el concepto de Sobrino sobre *el Jesús histórico*. En la parte final de este primer capítulo se reseñará cada uno de los capítulos de la obra *Cristología desde América Latina* para tener un panorama articulado del pensamiento de este teólogo de la liberación y para ayudar a ubicar al lector de esta investigación en el análisis que se realizará en los capítulos siete y ocho. En conclusión, este capítulo ayudará a entender por qué y cómo leyó y actualizó Sobrino los textos bíblicos, aspectos que serán tratados correspondientemente en los siguientes dos capítulos.

6.1 Datos biográficos

6.1.1 Aspectos familiares

Jon Sobrino, cuyo nombre completo es Jon Sobrino Pastor Gaztañaga Larrazabal, nació en Barcelona, España, en un hogar católico vizcaíno y de ética burguesa[7] constituido por Juan y Rosario, el 27 de diciembre de 1938, en plena guerra civil. Un año antes de su nacimiento sus

---

[3] Jon Sobrino, entrevistado por César Moya: San Salvador, El Salvador. 18 de noviembre de 2013. Grabación. De aquí en adelante citado como Sobrino, entrevistado por César Moya.

[4] Timothy Brunk, "Leonardo Boff and Jon Sobrino: seventy years of life" en Lefebvre Solange and Luiz Carlos Susin, *Migration in a Global World*. London: SCM, 2008, pp. 149-152.

[5] Roberto Valencia, "Plática con Jon Sobrino", disponible en http://cronicasguanacas.blogspot.com/2010/02/platica-con-jon-sobrino.html. Fecha de acceso: 8 de julio de 2014.

[6] Jon Sobrino, *El principio misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*. Tercera edición. San Salvador: UCA, 1992, pp. 11-28.

[7] Para Sobrino esto es "respetar a los demás, fidelidad matrimonial, trabajar por los hijos…" Jon Sobrino, entrevistado por César Moya, San Salvador: El Salvador. 18 de noviembre de 2013. Grabación.

padres habían escapado desde un pequeño pueblo llamado Barrika, en el país vasco. La contienda española había obligado a su familia a trasladarse a Cataluña. Tras el final de la guerra pronto volvieron a Bilbao, cuando Jon tenía diez años. Sus padres eran de clase media y ninguno de ellos tenía algún cargo en la iglesia católica. Su padre era marino, jefe e ingeniero de máquinas de barcos. Su mamá cuidaba de él y sus otras dos hermanas: Rosario, la mayor, quien se casó y tuvo hijos; y Dolores, la menor, quien murió de muerte natural, fue monja de la orden de las Mercedarias por 20 años, al final de los cuales dejó la congregación y se dedicó al trabajo social.

Sobrino creció en el país vasco cuyos habitantes eran antifranquistas. El dictador Francisco Franco ejerció como jefe de Estado de España desde 1936 hasta 1975. La toma del poder por la fuerza desembocó en la guerra civil española. Sobrino nació en ese contexto antes de la culminación de la guerra española en abril de 1939. De acuerdo a Sobrino, la guerra "dejó el impacto de que en la familia nuestra y en general en todo el país vasco había experiencia de una dictadura…"[8].

6.1.2 Formación católica jesuita

Sobrino realizó sus estudios de bachillerato entre 1950 y 1956 en el Colegio de Nuestra Señora de Begoña de Indautxu en Bilbao, un colegio de jesuitas, destacándose por ser un buen estudiante. Inmediatamente después, a los 18 años de edad, ingresó en la Compañía de Jesús en Orduña, Vizcaya, el 6 de octubre de 1956, en sus propias palabras, "por un imperativo categórico. No quería salvar almas sino cuerpos [vidas humanas]"[9].

Estando en el noviciado en 1956 se enteró que los jesuitas vascos tenían una "misión" en Centroamérica y buscaban voluntarios. Junto con otros novicios realizó los ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola[10]. La pregunta cautivadora para Sobrino era "qué quiere Dios de mí"[11]. Fue así que aceptó el reto de ir a Centroamérica, siendo asignado en 1957 al noviciado de la Compañía de Jesús en Santa Tecla, cerca de San Salvador. Sobrino reconoce que "la idea implícita que teníamos era salvar a estos [salvadoreños] de la superstición. Por lo que sabíamos nosotros la mayoría eran católicos. El mundo protestante era [considerado] una

---

[8] *Ibid*.
[9] *Ibid*.
[10] Son actos que llevan a una reflexión centrada en su propia experiencia que exigen una dedicación intelectual, emocional y espiritual durante treinta días donde cada día dispone de cuatro o cinco periodos de meditación de una hora cada uno. El propósito de los ejercicios es buscar y hallar la voluntad divina y seguir fielmente a Cristo. Véase Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola*. Santander: Sal Terrae, 1986.
[11] Sobrino, entrevistado por César Moya. Grabación.

aberración… Veníamos a ver si arreglábamos lo religioso"[12]. La estrategia para tal fin era la educación. Así lo expresa Sobrino: "los jesuitas, sobre todo en América Latina y aquí [en El Salvador], teníamos entonces colegios para educar a la gente para que fuesen saliendo de la pobreza, pero no de la pobreza como lo vemos ahora, pobreza que es pecado"[13].

Sin embargo, su primera estadía no fue larga. En 1958 decidió salir a estudiar en el noviciado de El Calvario, la Habana, Cuba, porque en El Salvador no había estudios propios para los jesuitas como humanidades, filosofía y teología. Allí estuvo hasta 1960, justo en tiempos de la revolución cuando Fidel Castro bajaba de las montañas. Aprendió griego, latín y literatura. Sin embargo, reconoce que para entonces ni él ni sus compañeros de noviciado tenían la capacidad conceptual para entender lo que estaba pasando con la salida del dictador Batista[14].

Entre 1960 y 1965 estuvo en *St. Louis University*, una universidad jesuita, en Missouri, Estados Unidos, donde se licenció en filosofía y estudió ingeniería civil obteniendo una maestría en ingeniería de estructuras. Los estudios de filosofía precipitaron un cambio importante para Sobrino que él mismo llama "la sacudida de despertar del 'sueño dogmático'"[15]. Allí conoció la ilustración, el pensamiento de Kant, Hegel, Marx y Sartre, que llevaba a cuestionamientos acerca de Dios.

6.1.3 Formación teológica

Entre 1966 y 1973 estudió teología en *Sankt Georgen Graduate School of Philosophy and Theology*, de la Compañía de Jesús, en Frankfurt, Alemania del Este. Allí se enseñaba la teología avanzada del postconcilio entre católicos y protestantes. El 6 de julio de 1969 fue ordenado sacerdote. En 1971 obtuvo la licenciatura en teología. El doctorado lo obtuvo en 1975. Su tesis doctoral versó sobre reflexiones acerca de la resurrección en Pannenberg y Moltmann, dos teólogos protestantes. Sin embargo, Sobrino reconoce que tales estudios no le ayudaron para entender la realidad de negatividad que existe en la sociedad:

> Eso no me ayudó para lo real. No sólo la experiencia de uno. La experiencia de lo real. En concreto, para mí y muchos otros de mi generación, como Ellacuría, lo que nos hizo ver las cosas de otra manera fue la realidad, la realidad de negatividad. Dios es amor. Sí. Pero la realidad de la negatividad por qué, por la pobreza, la cercanía a la muerte, el

---

[12] *Ibid*.
[13] *Ibid*.
[14] Roberto Valencia, "Plática con Jon Sobrino", disponible en http://cronicasguanacas.blogspot.com/2010/02/platica-con-jon-sobrino.html. Fecha de acceso: 8 de julio de 2014.
[15] Jon Sobrino, *op.cit.,* 1992, p. 13.

hambre de las gentes, la persecución de las gentes, eso se hizo para muchos de nosotros lo más real de lo real[16].

El paso por la exégesis crítica y por la desmitologización de Bultmann, por la herencia del modernismo y la desabsolutización de la Iglesia, que llevaba a cuestionar a Cristo y la misma Iglesia, le generó una crisis de fe:

> Cuando fui a Alemania a estudiar teología, pues me confronté con algo que yo no sabía. Supe que la Escritura está escrita por pensadores concretos, que muchas cosas son leyendas, que otras son novelas, otras son teologías de un señor, puede ser Juan o puede ser Pedro. Entonces todo eso fue otra crisis de fe por la que yo pasé, así como muchos otros[17].

Karl Rahner[18], Jürgen Moltmann[19] y Wolfhart Pannenberg[20] fueron quienes más influenciaron el pensamiento de Sobrino. Ha retomado de ellos los presupuestos, intereses y condicionamientos culturales y socio-políticos dentro de los cuales desarrollar cualquier

---

[16] Jon Sobrino, entrevistado por César Moya: San Salvador: El Salvador. 18 de noviembre de 2013. Grabación.

[17] *Ibid*.

[18] La teología de Karl Rahner se caracteriza por un acercamiento antropológico a los problemas teológicos mediante el método antropológico-trascendental, para establecer una constante confrontación entre objetividad de la revelación y subjetividad humana. El método antropológico-trascendental parte de lo concreto, y relaciona vida y verdad, experiencia y concepto. El método parte de la auto-experiencia del ser humano y su relación con la verdad cristiana. No subordina la fe a la experiencia, ni conlleva a una reducción subjetivista de la fe, sino que ayuda a superar la brecha entre la revelación y la experiencia humana. De esta manera la dimensión trascendental de la experiencia humana es la apertura del espíritu finito a lo infinito. Esto conlleva a concebir que las pruebas de la existencia de Dios no deben ser puestas desde afuera sino desde dentro, es decir, a partir de la experiencia trascendental del ser humano. Esta aproximación afecta la reflexión cristológica. Así, una cristología trascendental no sustituye la tradicional, el dogma, pero lleva a buscar comprender el acontecimiento de Cristo a partir del encuentro con Cristo. Para ampliar este concepto consúltese Rosino Gibellini, *La teología del siglo XX*. Traducción de Rufino Velasco. Santander: Sal Terrae, 1998, pp. 239-252.

[19] La teología de Moltmann es considerada como *teología de la esperanza* y también como *teología de la cruz*. Ella sostiene que la esperanza es el primado de la fe, aunque a la fe pertenezca la prioridad. Esto quiere decir que “la esperanza es esperanza de la fe, y no al revés”. Primero viene la fe, pero la fe debe expandirse en esperanza. Esta cristología de Moltmann es escatológica, donde se recogen los temas centrales del cristianismo en clave de promesa, esperanza y misión. Es una escatología de futuro que interpreta el acontecimiento de Cristo no como cumplimiento sino como convalidación de la promesa, que se abre hacia delante hacia el futuro de Dios, de resurrección y vida. Es necesario entonces, integrar la teología de la esperanza con la de la cruz haciendo así una escatología cristológica que se resume en la frase “el resucitado es el crucificado”. Para ampliar estos conceptos consúltese *Ibid*., pp. 299-315.

[20] La teología de Pannenberg es considerada como *teología de la historia*. Tal teología, surgida en “el círculo de Heidelberg” afirma que Dios es el sujeto y objeto de la revelación, pero esa revelación se da de manera indirecta a través de hechos históricos los cuales están insertos en un contexto de tradición. En otras palabras, la historia es vehículo de revelación. Sin embargo, esa revelación no se refiere a un único segmento de la historia sino a la totalidad de la historia y por lo tanto al final de la historia. En resumen, la revelación es entendida no como palabra sino como historia. Para ampliar este concepto consúltese *Ibid*., pp. 287-295.

cristología[21]. La razón de tal elección es que ellos presentan una cristología suficientemente elaborada. También valora la cristología dialéctica de Karl Barth, la existencialista de Paul Tillich y la secularizada de Paul van Buren, pero en su obra no dedica tiempo a explicarlas[22]. Además de lo anterior, Sobrino considera ventajoso para su cristología el rompimiento de Rahner con la tradición cristológica de interpretar textos conciliares o escritos sobre Cristo, la cristología desde la historia concreta de Jesús y la escatología de Pannenberg, y el papel del Jesús histórico y la hermenéutica de la praxis de Moltmann[23]. Así lo expresa actualmente:

> Rahner… interpretaba la tradición católica muy humanamente. Lo humanamente no quiere decir ir contra Karl Barth en la existencia[24], sino una tradición que sirve para ser humano y para que en lo humano se pueda mostrar lo divino... lo de Rahner iba a lo grueso de las cosas. A mí Rahner me gustaba por eso. Y Jesucristo es el sacramento de Dios, ese Dios infinito, intocable. A mí Rahner me impactó porque todas estas cosas las ponía en palabras de seres humanos. O sea, no hablaba de Dios desde Dios. Entonces eso sí me ayudó. Yo hice la tesis con Rahner, hice una tesis sencilla sobre la idea de sacramentalidad, cómo la realidad es sacramental. Además, es lo que es, expresando lo que no es.
>
> Moltmann, por dos de los libros importantes de los años 70: *La teología de la esperanza*, eso me gustó mucho, me atraía, pero después escribió *El Dios crucificado*, y eso me impactó mucho cuando lo estudié allí, lo trabajé allí [Alemania] y cuando vine a trabajar aquí [El Salvador]. Luego ha habido discusiones también aquí en América Latina acerca de si Moltmann es más de la cruz que de la liberación. Eso para mí son conceptos importantes. Hablando de realidades yo no puedo negar que aquí [en El Salvador] ha habido deseo, esperanza y lucha por la liberación. Eso es cosa real. Pero lo que no puedo negar es que aquí hay cruz. Y Ellacuría escribió “los pueblos crucificados” y Monseñor Romero escribió “ustedes son el crucificado”. Entonces, de Moltmann [me atrajo] esa idea fundamental de la cruz real en la historia y una frase de Moltmann que yo suelo citar bastante porque pone juntas la esperanza y la cruz históricamente: “No toda vida es ocasión de esperanza -no toda-, pero sí lo es la de aquel Jesús, que por amor tomó la cruz”[25].
>
> [De] Pannenberg… el argumentar no a partir de una autoridad (Escritura, inspiración, magisterio, etc.) sino en base a la misma razón y sólo en esa base. Por otra parte, la teología debe responder ante la razón histórica en el sentido de que el “objeto de la fe

---

[21] Jon Sobrino, *op.cit.*, 1977, p. 24.
[22] *Ibid.*, p. 24.
[23] Para ampliar la concepción de Sobrino en ese entonces sobre estos tres teólogos europeos véase *Ibid.*, pp. 16-24.
[24] Entendemos que lo que Sobrino quiere decir es que no quiso ir contra la teología Barthiana acerca de la revelación divina desde arriba.
[25] Jon Sobrino, entrevistado por César Moya.

no puede permanecer intacto ante los resultados de la investigación histórico-crítica"[26].

Sin embargo, a pesar de haber estudiado a fondo a Rahner y Moltmann, con su arribo a El Salvador, Sobrino entendió que en lugar de "rahnerizar" o "moltmannizar" a los salvadoreños, tenía que hacer la tarea contraria, esto es, salvadoreñizar a los dos teólogos europeos que tanto lo influenciaron[27].

6.1.4 Experiencias laborales

Como mencionamos antes, a su llegada a El Salvador en 1957 ofició su noviciado en Santa Tecla. A su regreso de Cuba, entre 1965 y 1966 ejerció como profesor de latín, griego y literatura en el Seminario San José de la Montaña, y filosofía y matemática en la Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas-UCA". Después de sus estudios en Estados Unidos regresó a El Salvador y enseñó matemática y filosofía en el colegio El Externado en San Salvador[28], como un regente jesuita.

La experiencia laboral más significativa de Sobrino, y en la que aún permanece, es la docencia teológica. Desde 1974 se vinculó a la Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas-UCA", además de ser uno de sus fundadores. Es profesor activo y actualmente da cursos breves. Enseñó ciencias monográficas en el último semestre. En los últimos años su enseñanza se limita a unos pocos cursos como el de los títulos de Jesús en el Nuevo Testamento. Confiesa que "llevo acá 57 años y no me ha ido mal sino me ha ido muy bien. Aquí es donde creo yo que me convertí un poquito al seguimiento de Jesús"[29]. Actualmente es director del Centro de Reflexión Teológica Monseñor Romero y director de la *Revista Latinoamericana de Teología*. Igualmente forma parte del consejo editorial de la revista *Concilium*, una revista de la Iglesia Católica surgida después del Concilio Vaticano II del cual se considera un hijo[30].

Además, es miembro de la Junta Directiva de la Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas-UCA" desde 1989, y fue director de la Maestría en Teología en los periodos 1974-1977, 1979-1980, 1985-1992. Las interrupciones se debieron a la persecución a profesores y alumnos de la Maestría. De 1981 a 2003 fue director del Centro Pastoral de la UCA, director de *Carta a las iglesias* entre 1981 y 2002, codirector de la *Revista*

---

[26] Sobrino, *op.cit*., 1977, pp. 19-20.
[27] Sobrino, *op.cit*., 1999, p. 15.
[28] Véase nota 360 en Orfilio Ernesto Valiente "Truth, Justice, and Forgiveness: Reconciliation in Jon Sobrino's Christology", Dissertation, University of Notre Dame, 2010.
[29] Sobrino, entrevistado por César Moya.
[30] Timothy Brunk, *op.cit*., 2008, pp. 149-152.

Latinoamericana de Teología desde 1985 y miembro del consejo editor de la revista *Estudios Centroamericanos-ECA* en 1977, de *Sal Terrae* desde 1979 y de la revista *Concilium* desde 1986.

6.1.5 Producción teológica

La experiencia laboral de Sobrino ha trascendido más allá de las aulas de la universidad. Algunos de sus escritos, fruto de su labor académica, han generado incomodidad en el seno de la Iglesia Católica y ser identificado como uno de los impulsores de la teología de la liberación. Sus obras son críticas del actual orden social y económico y han influenciado a muchos en la lucha contra la pobreza e injusticia, pero, sobre todo, hay una gran referencia al martirio, no sólo por las muertes de miles de inocentes en la raíz del conflicto armado en su país de residencia, El Salvador, sino por el asesinato de varios sacerdotes amigos suyos y comprometidos con los pobres. Dentro de estos últimos el padre Rutilio "el Grande" (1977), Monseñor Oscar Arnulfo Romero (1980) y sus compañeros jesuitas de la UCA Ignacio Ellacuría, Segundo Montes, Ignacio Martín-Baró, Juan Ramón Moreno, Amando López, Joaquín López y López, y dos mujeres que les servían, Julia Elba Ramos y Calina Ramos (1989).

Entre sus obras se destacan: *Cristología desde América Latina* (1976)[31], con una nueva versión corregida en 1977. Este escrito es fruto de un curso de cristología dado en el Centro de Reflexión Teológica de El Salvador. Varios de los capítulos de este libro ya habían sido publicados en forma de artículos; *Resurrección de la verdadera Iglesia: los pobres, lugar teológico de la eclesiología* (1981)[32]; *Jesús en América Latina* (1982)[33]; *Liberación con espíritu* (1980)[34]; *Monseñor Romero* (1989)[35]; *El principio misericordia* (1992)[36]; *Jesucristo liberador* (1991)[37]. En esta última obra Sobrino presenta de forma sistematizada, con añadidos y correcciones, mucho de lo tratado en sus dos primeras obras[38] así como en su artículo "Jesús de Nazaret" (1983)[39]; *La fe en Jesucristo: ensayo desde las víctimas* (1999)[40]. En esta obra

---

[31] Jon Sobrino, *op.cit.,* 1976.
[32] Jon Sobrino, *Resurrección de la verdadera iglesia: los pobres, lugar teológico de la eclesiología*. San Salvador: UCA, 1981.
[33] Jon Sobrino, *Jesús en América Latina: su significado para la fe y la cristología*. San Salvador: UCA, 1982.
[34] Jon Sobrino, *Liberación con espíritu: apuntes para una nueva espiritualidad*. San Salvador: UCA, 1980.
[35] Jon Sobrino, *Monseñor Romero*. San Salvador: UCA, 1989.
[36] Jon Sobrino, *El principio misericordia*. San Salvador: UCA, 1992.
[37] Jon Sobrino, *Jesucristo liberador: lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. San Salvador: UCA, 1991.
[38] Sobre esto último véase nota a pie 13 en Jon Sobrino, Jesucristo liberador: lectura histórico teológica de Jesús de Nazaret. Primera edición. Cuarta reimpresión. San Salvador: UCA, 1991, pp. 25-26.
[39] Jon Sobrino, "Jesús de Nazaret", en C. Floristán y J.J. Tamayo Eds., *Conceptos fundamentales de pastoral*. Madrid: Cristiandad, 1983, pp. 480-513.

Sobrino, desde el lugar histórico y teológico de las víctimas interpreta el significado actual de la resurrección de Jesús, de los títulos cristológicos del Nuevo Testamento y de los dogmas conciliares. Algunas de las formulaciones cristológicas de las últimas dos obras han sido cuestionadas por la Congregación para la Doctrina de la Fe (CDF)[41].

Otros de sus escritos son: *Ignacio Ellacuría, el hombre y el cristiano* (2001)[42]; *Cartas a Ellacuría 1989-2004* (2004)[43]; *Terremoto, terrorismo y barbarie* (2003)[44]; *Fuera de los pobres no hay salvación* (2008). También ha sido coeditor de *La voz de los sin voz* (1980)[45], *Mysterium Liberationis* I y II (1990)[46], una de las principales obras donde se sintetiza lo central de la teología de la liberación; y de unos escritos menores: *Monseñor Romero, Westminster y Roma* (1998)[47], *El evangelio de Monseñor Romero* (2001)[48] y *El sentir de la iglesia de Monseñor Romero* (2004)[49], entre otros.

Su producción teológica lo ha hecho acreedor de varios doctorados *honoris causa*: Universidad de Lovaina, Bélgica (1985); Universidad de Santa Clara, California (1989); Facultad

---

[40] Jon Sobrino, *La fe en Jesucristo: ensayo desde las víctimas.* San Salvador: UCA, 1999.

[41] En julio de 2004 la CDF, a través del R.P. Peter Hans Kolvenbach S.J., envió a Sobrino una lista de proposiciones -supuestamente- erróneas encontradas en sus obras *Jesucristo liberador* (1991) y *La fe en Jesucristo. Ensayo sobre las víctimas* (1999). La respuesta de Sobrino a tales acusaciones, dada en marzo de 2005, fueron consideradas insatisfactorias para la CDF aduciendo que sus obras "presentan en algunos puntos notables discrepancias con la fe de la iglesia". Posteriormente, el 14 de marzo de 2007, la CDF publicó una Notificación sobre las obras de Sobrino. Los cuestionamientos más relevantes acerca de los planteamientos cristológicos de Sobrino y las respectivas refutaciones desde la CDF son: 1) Los presupuestos metodológicos: los pobres como el lugar teológico y central en la cristología vs. el lugar eclesial de la cristología no es la iglesia de los pobres sino la fe apostólica transmitida por la iglesia , 2) La divinidad de Jesucristo: Disminución de la divinidad de Jesucristo vs. la completa divinidad de Jesucristo, 3) La encarnación del Hijo de Dios: no todo lo que se dice del Hijo de Dios se dice también de Jesús vs. el Hijo es Jesús y Jesús es el Hijo, 4) La relación entre Jesucristo y el reino de Dios: Jesús y el reino de Dios se distinguen vs. Jesús y el reino se identifican, 5) la auto conciencia de Jesucristo: Jesús fue un creyente, como nosotros, y tuvo fe vs. la relación filial de Jesús con el Padre en su singularidad irrepetible, 6) el valor salvífico de su muerte: Jesús no ha atribuido a su muerte un valor salvífico vs. eficacia de la redención y salvación operadas por Cristo. Para ampliar esta información y las reacciones a la Notificación consúltense, entre otros, Fundación Luis Espinal, *Comentario a la "Notificación" sobre Jon Sobrino. Colección Cristianisme i justícia*. Barcelona: *Cristianisme i justícia*, 2007, pp. 7-47; José María Vigil, org., *Bajar de la cruz a los pobres: cristología de la liberación*. México: DABAR, 2007.

[42] Jon Sobrino, *Ignacio Ellacuría: el hombre y el cristiano. Cuaderno 9*. San Salvador: Centro Monseñor Romero-UCA, 2001.

[43] Jon Sobrino, *Cartas a Ellacuría 1989-2004*. San Salvador: Centro Monseñor Romero-UCA, 2004.

[44] Jon Sobrino, *Terremoto, terrorismo, barbarie y utopía*. San Salvador: UCA, 2003.

[45] Jon Sobrino, Ignacio Martín Baró y Rodolfo Cardenal, *La voz de los sin voz: La palabra viva de Monseñor Romero*. San Salvador: UCA, 1980.

[46] Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, Eds., *Mysterium Liberations. Tomos I y II*. San Salvador: UCA, 1990.

[47] Michael Campbell-Johnston y Jon Sobrino, *Monseñor Romero, Westminster y Roma. Cuaderno 2*. San Salvador: Centro Monseñor Romero-UCA, 1998.

[48] Miguel Cavada Diez y Jon Sobrino, *El evangelio de Monseñor Romero. Cuaderno 8*. San Salvador: Centro Monseñor Romero-UCA, 2001.

[49] Douglas Marcouiller y Jon Sobrino, *El sentir con la iglesia de Monseñor Romero*. San Salvador: Centro Monseñor Romero-UCA, 2004.

de Teología, Berkley, California (1989); Universidad de Regis, Denver (1990); Universidad de Vilanova, Pennsylvania (1990); Trinity Lutheran Seminary, Columbus, Ohio (1990); Universidad de Saint Louis, Missouri (1991); Swarthmore College, Pennsylvania (1993); Universidad de Münster, Alemania (1998); Universidad de Valencia, España (2009)[50]; Universidad de Deusto, Bilbao, País Vasco (2009)[51]. Además, recibió el premio Derechos Humanos de la Universidad Karl-Franzens, Graz, Austria (1992)[52].

El discurso teológico de Sobrino muestra la necesidad de una ruptura epistemológica relacionada con un lugar propio desde el cual hacer teología, que para su caso es Centroamérica. Su reflexión da vida a un nuevo *locus* teológico, los pobres, considerado una realidad universal y no sólo particular. Así lo asumió junto con sus compañeros de convivencia, la hermandad jesuita, pero sobre todo con Ignacio Ellacuría, y su filosofía zubiriana, y Monseñor Arnulfo Romero, considerados por Sobrino como compañeros en la solidaridad. Es en esta realidad, la de los pobres, donde se revela la *kenosis* y la compasión divina, donde el Hijo de Dios toma lugar.

El pobre, entonces, se constituye en fundamento para una espiritualidad de seguimiento y de misión, como una manera de entender el mesianismo de Jesús y al Pueblo de Dios como el pueblo crucificado. Sin embargo, al final de la misión este pueblo debe ser bajado de la cruz, como una acción para expresar que ella no tiene la última palabra. Este es el nuevo escenario desde el cual Sobrino construye su teología, complementándola con la resurrección de la verdadera iglesia e invitando a sus lectores a un rompimiento y reconstrucción epistemológica del pensamiento acerca de ella. Así, en la iglesia no debe haber lugar para la indiferencia frente al dolor del pobre.

Además de lo reseñado anteriormente sobre la teología de Sobrino, debemos reconocer que su reflexión cristológica evidencia un continuo crecimiento a través de los años,

---

[50] Actualidad universitaria, "Jon Sobrino, nuevo Doctor Honoris Causa por la Universidad de Deusto", disponible en http://www.actualidaduniversitaria.com/?s=sobrino. Fecha de acceso: 28 de agosto de 2014.
[51] *Ibid*.
[52] karl-franzens-universität graz- university of graz, "Human Rights Award of the University of Graz", disponible en http://www.uni-graz.at/en/university/information/about-the-university/honours/. Fecha de acceso: 28 de agosto de 2014.

tal como se puede apreciar en sus obras[53]. En ella hay una respuesta al sufrimiento histórico en América Latina, una confrontación para aquellos que lo han producido o han sido indiferentes a ello, y una esperanza a quienes lo han padecido. Esto último es un anticipo de las conclusiones a las que esperamos llegar acerca de su hermenéutica. Su propósito al hacer teología es "cooperar a que el primer mundo no siga deslizándose por la pendiente del desentendimiento, del encubrimiento y de la opresión de los pueblos crucificados; que los mire cara a cara y que se decida a bajarlos de la cruz… que el norte escuche y acoja los clamores del sur"[54].

6.1.6 Teólogo de la liberación

Sobrino es identificado como uno de los principales teólogos de la liberación en América Latina. Sin embargo, él reconoce que nunca se había definido como uno de ellos antes de publicar *Cristología desde América Latina*:

> Cuando yo escribí en al año 76, gente como Leonardo Boff, Juan Luis Segundo y Gustavo Gutiérrez ya era entonces más conocida. Yo me junté con ellos en el 75 en el primer encuentro de teólogos de la liberación en México. Yo nunca me había comprendido como teólogo de la liberación, pero fui. Me encantaron muchas cosas de ellos por lo que decían. Cuando regresé aquí en el 75 en el periódico decía "se reúnen los teólogos de la liberación". Era un periódico de super derecha, para los cuales la teología de la liberación era algo espantoso. Querían insultar a la teología de la liberación diciendo que se han juntado los cuatro peores "Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Enrique Dussel y Jon Sobrino". Nadie, ni yo mismo, me había llamado como tal [teólogo de la liberación]... Yo no soy mucho de comprender las cosas primero con un nombre… pero… alguno tendré si he caminado[55].

6.1.7 Cuestionamiento al dogma católico[56]

Como jesuita Sobrino se confiesa católico y respeta la formulación dogmática del Concilio de Calcedonia que afirma la divinidad de la persona de Cristo en dos naturalezas, divina y humana, sin mezcla ni división. Asimismo valora la manera radical como la fórmula expresa el misterio de Cristo y la estructura última de la realidad. A pesar de eso, Sobrino no considera tal formulación como el punto de partida adecuado para la cristología porque presupone la Escritura como algo previo; no nos dice nada sin conocimiento y análisis de la

---

[53] Timothy Brunk, *op.cit.*, 2008, pp. 50-51.
[54] Jon Sobrino, *op.cit*., 1992, pp. 8-9. Es significativa esta cita por representar el pensar teológico de los padres de la teología de la liberación clásica. Sin embargo, ahora sabemos que este binomio no es suficiente. Pues, ¿qué pasa si el enemigo, indiferente, opresor, ya está dentro?
[55] Jon Sobrino, entrevistado por César Moya.
[56] Véase el capítulo III "El 'Jesús histórico', punto de partida de la cristología en Jon Sobrino" en Jon Sobrino, *op.cit.,* 1991, pp. 73-117.

Escritura. Más bien, considera el teólogo católico, las formulaciones dogmáticas son puntos de llegada que presuponen un camino. En otras palabras, el dogma es posterior a la Escritura y no puede decir más de lo que ella afirma. Otro argumento de Sobrino para no considerar la formulación dogmática como punto de partida adecuado para la cristología es la dificultad pastoral de comprender en el presente expresiones como: "persona", "naturaleza", "hipóstasis"[57].

Otras dificultades argumentadas por Sobrino en tal fórmula dogmática, pero ahora de contenido, las resumimos así: no recalca que "ser Dios y ser hombre es lo que ha aparecido en Jesús"[58] sino que enfatiza más lo divino; "reconstruye la realidad de Cristo como por adición, añadiendo todo lo que pertenezca a la divinidad y a la humanidad paulatinamente"[59], reconstruyéndose la realidad de Jesús teniendo en cuenta el entendimiento de divinidad de entonces; "la naturaleza humana de Cristo no es presentada como la historia de Jesús"[60] y la manifestación de la naturaleza divina es entendida "más como epifanía de la divinidad que como actuación de Dios en la historia"[61]; "ofrece la posibilidad de que Cristo -como lo divino- sea salvación en lo humano"[62]. Dado lo anterior, el propósito de Sobrino consiste en demostrar que el Jesús histórico es el punto de partida de cualquier cristología.

6.2 Percepción de la realidad social y herramientas de análisis

La hermenéutica de Sobrino y su noción acerca del "Jesús histórico" se presenta principalmente en sus obras *Cristología desde América Latina* y *Jesucristo liberador* -en esta última sistematiza, añade y corrige lo tratado en otros de sus escritos-. Tal como veremos en el siguiente capítulo sobre el proceso de interpretación, esa hermenéutica corresponde a la realidad que él mismo experimentó y que ya fue mencionada en parte en los aspectos biográficos.

Lo que se presentará ahora son abstracciones realizadas de los escritos de Sobrino acerca de cómo percibió el teólogo de la liberación la realidad salvadoreña no sólo en los años setenta sino en las siguientes décadas, y la manera como respondió a los desafíos que se presentaban. Nos enfocaremos en El Salvador, un contexto específico latinoamericano de

---

[57] Jon Sobrino, op.*cit*., 1991, p. 80.
[58] *Ibid*., p. 80.
[59] *Ibid*., p. 81.
[60] *Ibid*., p. 81.
[61] *Ibid*., p. 81.
[62] *Ibid*., p. 81.

violencia e impunidad desde donde el sacerdote jesuita ha desarrollado su actividad religiosa y académica por más de cuarenta años.

6.2.1 El contexto salvadoreño

La manera como Sobrino percibió la realidad social influenció su hermenéutica, tal como sucede con cualquier teólogo. Sin embargo, esa aproximación de Sobrino a la realidad de El Salvador, que él llama "el mundo de los pobres", fue un proceso al final del cual puede decir que conoce tanto al "mundo desarrollado y de la abundancia" como al "mundo de la pobreza y de la muerte". Sobrino resume cómo experimentó esa realidad y cuáles fueron las herramientas de análisis de ella en su obra *El principio misericordia*[63] y en la entrevista concedida al autor de esta investigación[64]. En esta última Sobrino se refiere a la realidad que enfrentaba El Salvador cuando escribió su obra *Cristología desde América Latina*:

> Habían matado ya a campesinos. En el 72 había habido una masacre. Pero en los años 70 ya había algunas formas de represión y algunas de ellas habían matado a algunos campesinos y algunos estudiantes de universidad, revoltosos, digamos, revolucionarios. En el 77 matan a un sacerdote [Rutilio el Grande], que en este país [El Salvador] era algo desconocido. Aparte de que ese sacerdote era jesuita, amigo mío, eso me impacta en lo personal, pero, le hace pensar a uno cuál es el grado de maldad que se está alcanzando cuando asesinan a un sacerdote. Yo lo puse así: "aquí no se han violado las reglas del bien, eso es desde hace tiempo, sino las del mal". En este país no se asesinaban a sacerdotes. Simplemente eso no… Entonces, para mí, la pobreza que es producto de la injusticia y el asesinato que es un producto, bueno, más hondo, no sólo de la injusticia, sino de acabar con aquellos que quieren acabar con la injusticia. ¿Me explico?, o sea con los que dicen vamos a luchar no con armas. Ellacuría[65] no tuvo una pistola en su vida, ni yo. Todo el que quiere luchar contra la injusticia para que haya justicia, todo el que tiene el sueño de Isaías, llegará un día en que ya no habrá más…, todo el que trabaja, si se quiere, bueno, trabaja con vigor para que se haga realidad eso, a ese también lo matan. Entonces, esas dos cosas son negatividad. Yo aquí vi la negatividad y la gente o grupos de gente que reaccionaron a eso con gran generosidad… Eso es lo que a mí me ha ayudado para interpretar realidades, para interpretar textos como los de la Biblia, para interpretar tradiciones teológicas, la de Lutero -y sé poco de Lutero, pero bueno suficiente-, para interpretar. Para

---

[63] Véase especialmente el capítulo introductorio "Despertar del sueño" en Jon Sobrino, *op.cit.,* 1992, pp. 11-28.

[64] Sobrino, entrevistado por César Moya.

[65] Ignacio Ellacuría, en ese entonces rector de la Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas" de San Salvador (UCA), fue asesinado por integrantes del batallón Atlacatl, junto con otros cinco sacerdotes jesuitas (Segundo Montes, Ignacio Martín-Baró, Juan Ramón Moreno, Amando López, Joaquín López y López) y dos mujeres que les servían (Julia Elba Ramos y Calina Ramos), en el jardín interior de la residencia del centro Monseñor Romero de la UCA, el 16 de noviembre de 1989 en horas de la madrugada. Para conocer cómo se planificó el crimen, cómo se llevaron a cabo los hechos y el proceso de búsqueda de justicia emprendida por los jesuitas, consúltese Marta Doggett, *Una muerte anunciada: el asesinato de los jesuitas en El Salvador*. Versión española: Pedro Armada. San Salvador: UCA, 1994. Para una perspectiva teológica del asesinato véase Jon Sobrino, *Compañeros de Jesús: el asesinato-martirio de los jesuitas salvadoreños. Colección Fe y Vida 11*. S.l.: 1989.

ponerlo en su lugar con una finalidad, de que sirva para la salvación en la historia y utópicamente la salvación trascendente[66].

Para Sobrino, el mero hecho de haber llegado a Centroamérica en 1957 y haber visto la pobreza no dijo nada a su vida, como tampoco lo fue su arribo definitivo en 1974. Su manera de ver la vida era lógicamente eurocéntrica. En ese contexto había nacido y se había criado. Por lo tanto estaba imposibilitado para percibir críticamente la realidad del sur. Sin embargo, reconoce que en el proceso de cambio para lograr percibir la realidad fue importante una primera etapa que él llama el "despertar del sueño dogmático", que se dio con sus estudios de filosofía y teología. Esta primera etapa donde pasó por la ilustración, Kant, Hegel, Marx y Sartre generó hondos cuestionamientos acerca del Dios aprendido en su tradición religiosa. A esto se suma, entre otros aprendizajes, la exégesis crítica y la desmitologización de Bultmann, que llevaba a cuestionamientos acerca de Cristo y de la iglesia que le habían enseñado.

Ese despertar también tuvo elementos positivos, especialmente a través de la teología de Rahner sobre el misterio de Dios, del Concilio Vaticano II por las nuevas luces que brindó acerca de la iglesia, de su tesis doctoral sobre cristología, donde empezó a descubrir que Jesús de Nazaret no era un Cristo abstracto y cuya utopía era el reino de Dios. Sin embargo, este primer despertar -el del sueño dogmático- aunque fue importante, no cambió en esencia su percepción de la realidad. Sobrino mismo lo reconoce al decir que "yo, al menos, seguía siendo un producto del Primer Mundo… si iba cambiando era al ritmo de ese mundo y por las leyes dictadas por ese mundo"[67]. En otras palabras, su entendimiento del ser humano, la iglesia y la teología continuaban siendo europeas. Para él los pueblos del sur deberían llegar a ser como los del norte. Reconoce que, a pesar del despertar dogmático, de los conocimientos adquiridos y algunos cambios en su vida, seguía en otro sueño que él mismo califica como "el sueño de la inhumanidad…del egocentrismo y del egoísmo"[68] lo cual no le permitía ver la realidad como es ni el sufrimiento que hay en el mundo. ¿Cómo entonces se dio ese despertar de la inhumanidad en Sobrino? Veamos su propio análisis:

> Pues lo que cambió para mí, fue el venir acá [El Salvador] en el año 71-72. Vine unos veranos porque me pidieron dar unas clases de lo que yo había aprendido en Europa. Y aquí me encontré con que mis compañeros jesuitas y otros habían visto algo nuevo. Y nuevo significa "nuevo", que no era ni la mejor filosofía de Estados Unidos ni la mejor teología de Europa. ¿Y qué era lo nuevo? Que había pobreza, y que la pobreza era el gran pecado, era producto de la injusticia. Pero la injusticia es estructural. Y ese Dios que se había ocultado o hecho confuso comenzó a hacerse más claro. Yo no tuve ninguna revelación o aparición, pero, desde los

[66] Jon Sobrino, entrevistado por César Moya.
[67] Sobrino, *op.cit.*, 1992, p. 14.
[68] *Ibid.*, p. 14.

> pobres capté o se me apareció -y eso lo pongo en griego, *opzé*, como en "las apariciones"- una ultimidad que es el Dios de vida, el Dios de vida para los pobres. Ese fue el gran cambio para mí. Y en el 74 vine aquí ya con esto. Yo no había leído Medellín. Yo ni me enteré que había habido Medellín en el 68, porque en Alemania sabían de todo menos de estas cosas. Ni había leído a Gustavo Gutiérrez, que ya había escrito, ni a Leonardo Boff. No había leído nada de eso[69].

Sobrino resume bien ese despertar: "me fui encontrando con los pobres reales, y creo que ellos acabaron de despertarme"[70]. En esta segunda etapa la comunidad jesuita en El Salvador jugó un papel importante. Ella y otros laicos, campesinos y estudiantes, actuaban en favor de los pobres clamando por justicia, pero pagando los costos de ello. Cristianos comprometidos como Ignacio Ellacuría[71] y Monseñor Romero[72], mártires de El Salvador, le ayudaron a encontrarse con los pobres. Esta experiencia cambió en Sobrino sus preguntas y respuestas acerca de la realidad: "somos o no humanos…nuestra fe es o no humana"[73]. Para lograr ese cambio fue necesario, dice Sobrino, "cambiar el corazón de piedra en corazón de carne, dejándonos mover a compasión y misericordia"[74].

La realidad de inhumanidad que Sobrino comenzó a experimentar se dio siendo testigo no sólo de la maldad sino de la esperanza que también hay en el mundo: "En los últimos 17 años en El Salvador, me ha tocado ser testigo de muchas cosas: la negrura de la pobreza y de la injusticia, de grandes y terribles masacres, y también la luminosidad de la esperanza, la creatividad y la generosidad sin cuento de los pobres"[75].

Además del caminar al lado de aquellos y aquellas comprometidas con los pobres, Sobrino reconoce la importancia de la Biblia para despertarse del sueño de inhumanidad. Para él, Ro 1:18 le ayudó a comprender que era necesario no sólo superar la ignorancia a través del estudio para llegar a la verdad, pero sin someterla, sin reprimirla. Es decir, dejando que la realidad se muestre tal como es. Sobrino pudo así ver que el pueblo de El Salvador, como la mayoría de la humanidad, era un pueblo crucificado. En otras palabras, que la realidad de gran

---

[69] Jon Sobrino, entrevistado por César Moya.
[70] Sobrino, *op.cit*., 1992, p. 15.
[71] Una semblanza desde la cristología sobre la muerte de Ignacio Ellacuría es la de Jon Sobrino, *Ignacio Ellacuría, el hombre y el cristiano: "Bajar de la cruz al pueblo crucificado"*. San Salvador: Centro Monseñor Romero-UCA, 2001.
[72] Monseñor Oscar Arnulfo Romero fue asesinado por un francotirador, actuando bajo la organización y supervisión del "escuadrón de la muerte" dirigido por el ex mayor Roberto D´Aubuisson, el día 24 de marzo de 1980 mientras celebraba la eucaristía en la capilla del hospital de la Divina Providencia. Véase los detalles de la planificación y ejecución de los hechos en Comisión de la Verdad, *De la locura a la esperanza: la guerra de 12 años en El Salvador. Informe de la Comisión de la Verdad 1992-1993*. San José: DEI, 1993, pp. 188-196. Una perspectiva de la vida y ministerio de Monseñor Romero es presentada en Jon Sobrino, *Monseñor Romero*. San Salvador: UCA, 1989.
[73] Sobrino, *op.cit*., 1992, p. 15.
[74] *Ibid*.
[75] *Ibid*., p. 16.

parte de la humanidad es una realidad de cruz y muerte. Para él esta realidad se expresa en la pobreza causada por la estructura de injusticia, y en “la muerte rápida y violenta cuando los pobres quieren simplemente dejar de serlo”,[76] como sucedió en El Salvador, especialmente durante el tiempo del conflicto armado[77].

Los pobres son identificados por Sobrino como “los que tienen en su contra todos los poderes de este mundo… a las oligarquías y empresas multinacionales, a las fuerzas armadas y prácticamente todos los gobiernos”[78]. Esta es la realidad que comenzó a experimentar Sobrino separando claramente el Tercer Mundo, al cual llama “crucificado” del Primero, el de “pecado”, cuyo interés es “depredarlo [al Tercer Mundo] para la propia abundancia”[79] además de desconocer la muerte de millones de seres humano por el hambre y la guerra, tal como se daba en ese entonces en Irak. Por eso para Sobrino solamente el acercarse a esa realidad es lo que lleva a despertar del sueño de la inhumanidad. Y ese despertar a la realidad lo posibilita y exige el mundo de los pobres, llevando a una relectura de la Escritura en sus pasajes fundamentales. No obstante, Sobrino insiste en ver esta realidad no sólo como un mundo de sufrimiento y muerte sino también de esperanza; no sólo como una realidad de pecado sino de gracia.

Para Sobrino, ver la realidad requiere ojos nuevos. De ahí que es imperativo repensar qué es lo realmente humano desde una perspectiva diferente a la occidental que valora la dimensión individualista por encima de lo comunitario. Es importante historizar la realidad de los seres humanos. Dicha historización sólo es posible si el ser humano puede comer y recuperar su dignidad. Para identificar esta realidad se hace necesaria una dialéctica que reconozca el anhelo de la humanidad de un destino común y de relaciones justas, así como las divisiones entre quienes tienen y quienes no tienen.

Todo eso le permite a Sobrino reconocer la realidad de El Salvador, no muy diferente de la que vive el resto de América Latina, donde se manifiesta la absolutización del capital y la

---

[76] *Ibid*., p. 17.

[77] El Salvador vivió un conflicto armado de 12 años en el periodo comprendido entre 1980 y 1991 dejando más de 200.000 víctimas funestas, muchas de ellas resultado de masacres de poblaciones enteras mediante el uso de métodos totalmente inhumanos, tal como fue la masacre de cerca de 1000 personas en El Mozote perpetrada el 10 de diciembre de 1981 por unidades del batallón Atlacatl. El acuerdo de paz se firmó en enero de 1992. Véase Comisión de la Verdad, *op.cit.,* 1993; Raúl Benítez, “Procesos de paz en la teoría y en la práctica; Centroamérica y México en los años 90” en Bodemer Sabine y Meschkat, *Violencia y regulación de conflictos en América Latina*. Caracas: Nueva Sociedad, 2001.

[78] Sobrino, *op.cit*., 1992, p. 17.

[79] *Ibid*., p. 17. Nuevamente aparece el binomio, que ya hemos comentado en la nota 54.

seguridad nacional a través de ídolos que exigen víctimas para sobrevivir. Para Sobrino tales víctimas son los "pobres, desempleados, refugiados, encarcelados, torturados, desaparecidos, asesinados, masacrados…"[80]. En otras palabras, es una realidad de "fe e idolatría"[81]. Por eso, para Sobrino la dialéctica se convierte en una herramienta de aproximación a la realidad porque ella ayuda a identificar el Dios en que se cree y el ídolo en el que no se cree. Es una realidad que requiere de misericordia lo cual significa "bajar de la cruz" a las víctimas, esto es, trabajar por la justicia, arriesgarse y asumir los costos hasta la muerte misma. Para Sobrino, ejercer la misericordia es lo que da la medida de la libertad. Con esta manera de mirar la realidad, dice Sobrino, "hemos aprendido a ver a Dios desde este mundo de víctimas y hemos aprendido a ver este mundo de víctimas desde Dios"[82]. En otras palabras, es una percepción de la realidad desde la fe.

En cuanto a las herramientas usadas en la aproximación a esa realidad, Sobrino expresa:

> Personalmente he usado pocas herramientas. He usado textos de otros que ya han tenido herramientas. Por ejemplo, yo no he estudiado marxismo como herramienta… ¿Qué método usó esto? Pues que he visto la muerte. Eso me parece un mal espantoso, y en lenguaje más de tradición cristiana, al mal producido le sabemos llamar pecado. Dicho esto, evidentemente, pues leía cosas... por ejemplo, del país la situación sociológica que daban los datos. Las explicaciones en este país han sido de la oligarquía, en este país ha sido sobre todo el terrateniente, ahora es más la oligarquía financiera. Ese tipo de herramientas se usaban, pero no con conciencia de que hay que usar estas herramientas[83].

Sobrino reconoce que su experiencia con comunidades campesinas, pobres o mendigos ha sido poca, y lo que ha experimentado de negativo ha sido indirectamente. Sin embargo, ha experimentado de cerca la muerte con amenazas a su propia vida y la muerte de quienes él consideraba su familia, los otros seis jesuitas con los que compartía su vida comunitaria:

> Mi experiencia de estar involucrado con comunidades campesinas o pobres, mendigos, ha sido poca porque en abril de 1974 quise ir al campo para estar con comunidades pobres, pero a las 24 horas me mandaron a la casa [por problemas de salud, la diabetes]. No es excusa. Es explicación. Entonces lo que yo he hecho es por encima. Gente como las cocineras para mí han sido grandes personas, con sus hijos, con sus hijas, eso sí pues me ha abierto los ojos, los oídos, los brazos para abrazarlos, cuando están en desolación total. En tiempo de la represión importante solía ir al campo donde está toda esa gente y estaba con ellos. A mí antes me decían: "cómo dice usted estas cosas si no conoce a los pobres". Pues no los conozco mucho, la

---

[80] Jon Sobrino, *op. cit*., 1992, p. 24.
[81] *Ibid*., p. 24.
[82] *Ibid*., p. 28.
[83] Sobrino, entrevistado por César Moya.

> verdad, pero al parecer los conozco un poquito suficientemente para escribir lo que escribo. Pero la razón, eso es así, no lo voy a poner en cada escrito, es que yo no he salido mucho por ahí, es que no aguanta mi cuerpo… También, aunque ésta es una experiencia específica de esta Universidad [UCA], aquí hemos sufrido algo de lo que sufren los pobres, que es la persecución. Aquí han puesto 25 veces bombas. En la casa donde vivíamos antes nosotros, a unos cien metros, nos pusieron cuatro veces bombas, algunas debajo de la ventana. Nunca hubo una desgracia personal, sí destrozos. La policía entró a nuestra casa y los cuerpos de seguridad otras cuatro veces. O sea que algo experimentamos en pequeñito, ¿verdad?... A mí me mataron a toda la familia, a toda la familia. Los seis jesuitas éramos compañeros, vivíamos juntos. Los mataron. Yo andaba fuera en Tailandia. ¿Eso cómo me ha impactado? Bueno pues 24 años hemos celebrado [la muerte de los jesuitas]… Pero lo que quiero decir es que yo no conozco bien la muerte de los campesinos de El Mozote, he estado allí viéndoles y cuando regresaron, conozco, he hablado con algunos, pero lo que yo he experimentado de negativo es más indirectamente. Nos han querido matar, mataron a seis [jesuitas], yo estaba en lista y varios. Los sacaron afuera a todos. Nunca experimenté que me hayan disparado, ni ninguno de estos [sus compañeros jesuitas]. Lo experimentaron una sola vez allí afuera [en el jardín del centro Monseñor Romero]. Sí experimentamos y experimenté que estábamos en listas de muerte o de amenazas todos los jesuitas del país. En este país hubo, después de la muerte de Rutilo Grande, hojas por toda la ciudad “haga patria, mate un cura”, ese era un ambiente, bueno, no era de pobre, yo nunca he sido pobre, esa era la experiencia del martirio “jesuánico”, pero esa es una manera de poner el concepto que hemos vivido eso. “¿Por qué no se van del país?”, me decía mucha gente. Porque me da vergüenza, a mí porque me da vergüenza, yo además enseño cristología y digo todo eso… Los últimos siete años el problema con el que tengo yo que convivir es la salud y eso pesa bastante. Hacemos lo que podemos y cuando no se puede no se hace o se hará regular.

Esta manera de percibir la realidad debe llevarnos a otro entendimiento de misión, como efecto praxeológico deseado de la relectura bíblica, lo cual será trabajado en la última parte de este escrito.

6.2.2 El contexto latinoamericano

Cristología desde América Latina surge en momentos coyunturales de los pueblos desde el sur del rio Grande hasta la Patagonia. La época de postguerra afectó las relaciones económicas, sociales y políticas en América Latina. Esta situación desembocó en violencia política y social tanto desde las bases sociales como desde el Estado y organizaciones paraestatales. Con el impacto de la Guerra Fría, y el apoyo técnico y militar de Estados Unidos bajo la ideología de la doctrina de seguridad nacional[84], los estados latinoamericanos lograron la profesionalización de sus fuerzas de seguridad con el propósito de exterminar levantamientos regionales o nacionales representados tanto en las guerrillas como en la sociedad civil. Las consecuencias de estos enfrentamientos se manifestaron no sólo en el gran

[84] Para ampliar este tema consúltese Hans Werner, “¿Un siglo de violencia? Apuntes de un historiador” en Klaus Bodemer, Sabine Kutenbach y Klaus Meschkat, *Violencia y regulación de conflictos en América Latina*. Caracas: Nueva Sociedad, 2001, pp. 15-23 y Cecilia Menjívar and Néstor Rodríguez, eds., *When States Kill. Latin America, the U.S., and Technologies of Terror*. Austin: University of Texas, 2005.

número de asesinatos sino en las desapariciones forzadas, secuestros, torturas, violaciones de los derechos colectivos de comunidades autóctonas y etnocidios, así como graves violaciones de los derechos humanos y, por supuesto, en el alto índice de impunidad[85]. Era una época caracterizada, por un lado, por las dictaduras y las revoluciones armadas y, por otro lado, por los cambios que se comenzaron a dar en la Iglesia Católica con el Concilio Vaticano II y la teología de la liberación. A continuación abordaremos de manera concisa lo que significaron estos dos últimos eventos en las décadas de los 60 y los 70, periodo dentro del que se enmarca la obra temprana de Sobrino.

El Concilio Vaticano II (1962-1965), convocado por el papa Juan XXIII, estuvo conformado en un 42% por representantes de África, Asia y América Latina, además de contar con más de treinta observadores no católicos. Allí se trataron entre otros temas: la liturgia, la construcción de puentes entre la iglesia y el mundo moderno, la iglesia, las iglesias orientales, el ecumenismo y la libertad religiosa. También fueron invitados como "peritos" varios teólogos católicos europeos, incluyendo al jesuita Henri de Lubac, el dominico Yves Congar -estos dos silenciados por Roma un tiempo antes del Concilio- y el también Jesuita Karl Rahner, cada uno con su respectiva temática de dominio[86].

El Concilio Vaticano II es considerado por algunos como experiencia fundante de la teología de la liberación porque destaca tres elementos: 1) los pobres y la pobreza, 2) amar a Dios y al prójimo hoy en América Latina, y 3) el pobre y la conversión cristiana. Lo determinante es que el Concilio tomó como punto de partida para la teología la realidad de nuestros pueblos, reflexionándola críticamente a la luz de la fe, recuperando de esta manera la Biblia en el quehacer teológico. Así el Concilio consideró el estudio de la Biblia como el alma de toda teología[87]. Sin embargo, donde se dio la profundización de esta perspectiva teológica fue en la teología latinoamericana.

---

[85] Véase la documentación presentada por la Comisión para la Defensa de los Derechos Humanos de Centroamérica-CODEHUCA en *La impunidad y sus efectos*. San José: CODEHUCA, 1995.
[86] Henri de Lubac mostraba interés en que "el mundo moderno y la tradición católica se unieran en una tensión dinámica y creadora". Yves Congar "sentía la necesidad de trascender la visión jurídica y jerárquica de la iglesia que prevalecía en su tiempo" y el deseo de volver a la iglesia como "Pueblo de Dios". Karl Rahner subrayó la visión de un episcopado colegiado. Un resumen de los preparativos del Concilio Vaticano II y sus decisiones, así como la influencia de los católicos mencionados es el de Justo L. González, *Historia del Cristianismo. Desde la era de la Reforma hasta la era inconclusa. Tomo 2*. Miami: Unilit, 1994, pp. 511-524. Sobre las repercusiones del Concilio Vaticano II en la iglesia latinoamericana véase Ondina E. González y Justo L. González, *Christianity in Latin America. A History*. Cambridge: Cambridge University, 2008, pp. 240-269.
[87] Véase Roberto Oliveros, "Historia de la teología de la liberación" en Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, *Mysterium liberationis. Tomo I*. Tercera edición. San Salvador: UCA, 1993, pp. 17-29.

Posterior al Concilio, la Conferencia Episcopal Latinoamericana se reunió en Medellín, Colombia (1968)[88]. Desde allí se comenzó a reflexionar a la luz de la fe, desde la originalidad de la situación y cultura latinoamericana, con temas y elaboraciones propias del contexto y una alta sensibilidad por los pobres, despertándose el fervor profético en un sector de la iglesia. En este marco eclesial es que surge la teología de la liberación plasmada en el libro de Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación*[89] (1970), donde se brindan las pistas principales para elaborar una teología como tal[90]. Desafortunadamente otro sector de la iglesia se alineó con el sistema dominante apoyando dictaduras, los regímenes de seguridad nacional, no solo ideológica sino económicamente, y persiguiendo y relegando de las congregaciones a quienes tildaban de comunistas. Aún así las Comunidades Eclesiales de Base[91] crecieron desde 1968[92].

Después vino la Conferencia de Puebla (1979)[93] que respondió a las cuestiones planteadas por la teología de la liberación, que se sintetizan en los siguientes temas: 1) análisis de la realidad, visión pastoral y discernimiento; sin esto es imposible discernir el bien del mal. 2) Misión de la iglesia: evangelización liberadora, que implica hacer la justicia. 3) Liberación y reconfiguración de la iglesia y la sociedad, lo cual implica vivir como hermanos en las comunidades. 4) Evangelización liberadora y opción por los pobres, que también lleva implícita la búsqueda de la justicia. En otras palabras, en Puebla se ratificaron los temas tratados en Medellín[94]. Posteriormente, y a pesar de la afirmación del papa Juan Pablo II de que "la teología de la liberación no sólo es conveniente, sino útil y necesaria"[95], se dio una persecución

---

[88] Para conocer los contenidos ampliados del documento de Medellín consúltese Consejo Episcopal Latinoamericano-CELAM, *Segunda conferencia general del episcopado latinoamericano. Documento de Medellín, conclusiones: la iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*. Bogotá: Ediciones CELAM, 1990.
[89] Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación*. Decimoséptima edición. Salamanca: Sígueme, 2004.
[90] Véase Roberto Oliveros, *op.cit*., 1993, pp. 30-34.
[91] Una Comunidad Eclesial de Base-CEB es un grupo pequeño en el cual sus integrantes se conocen, comparten su vida, celebran su fe y se ayudan mutuamente a vivir plenamente su compromiso en la construcción del reino de Dios. Las reuniones de las CEBs incluyen un tiempo de compartir, solidaridad, discusión y análisis de las condiciones sociales en sus propias comunidades, posibles causas y posibles soluciones a lo anterior, oración y estudio de la Biblia. Las reuniones siguen el método inductivo del ver-juzgar-actuar. Esto significa: iniciar desde la realidad histórica de nuestro mundo (Ver), iluminar esta realidad con la Palabra de Dios (Juzgar) con el fin de iniciar una nueva práctica (Actuar). Sobre las CEBs en América Latina, su origen y cómo funcionan véase Ondina E. González y Justo L. González, *op. cit*., pp. 249-254; Gregorio Iriarte, *¿Qué es una Comunidad Eclesial de Base? Guía didáctica para animadores de las CEBs*, Cochabamba: Kipus, 2003. Sobre el método ver-juzgar-actuar, además del anterior, véase Victor Codina, *¿Qué es la teología de la liberación?* Segunda edición. Bogotá: CINEP, 1988, pp. 15-20.
[92] Roberto Oliveros, *op.cit*., p. 35.
[93] Para un informe detallado de los contenidos del documento de Puebla consúltese Consejo Episcopal Latinoamericano-CELAM, *III Conferencia general del episcopado latinoamericano: Puebla, la evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*. Segunda edición. Bogotá: Ediciones CELAM, 1985.
[94] Roberto Oliveros, *op.cit*., 1993, pp. 35-43
[95] *Ibid*., pp. 43-50

contra los teólogos de la liberación aún desde el seno de la jerarquía de la iglesia. Esta situación, sin embargo, llevó a la teología de la liberación a una etapa de maduración.

6.3 El realismo bíblico y el Jesús histórico

La lectura de su obra nos lleva a inferir que Sobrino también fue influenciado por el *realismo bíblico*[96]. Aunque esta expresión como tal no aparece en sus escritos, él reconoce tal influencia en su concepto del Jesús histórico:

> No escuché en mis estudios la expresión *biblical realism* -realismo bíblico- del 66 al 74 en Frankfurt, pero la exégesis era histórico-crítica dependiendo de los profesores, unos más y otros menos. Von Rad me encantó… y como otros también fue influenciado por el *realismo bíblico*. Era una manera de tratar de aproximarse al Jesús histórico… Yo leí del Jesús histórico… Cuando hice la tesis sobre Pannenberg, él sí era del histórico, a su modo. El Jesús histórico es una expresión del *historiae Iesu*. Pero del *historiae Iesu*, Jesús de Nazaret, sabemos mucho o poco. Eso es otra cosa, pero es Jesús de Nazaret… El Jesús histórico es Cristo para mí. El "Cristo de la fe" no tiene ningún fundamento. Puede ser, puede ser verdad, puede ser una intención, o una aparición a una monja en ayunas. Y, sobre todo, eso sí lo he visto más desde aquí, sin Jesús de Nazaret, sin el Jesús de Marcos, el "Cristo de la fe" puede ser un escapismo… ni sufre ni padece. Eso no ayuda a acercarse al sufrimiento de aquí en donde ya es más cosa de fe, una visión más global de la cosa en Mateo 25. Y en esos también está presente ese Jesús. Eso es más digamos una formulación de la fe última de las cosas[97].

Deducimos que, influenciado por el realismo bíblico, Sobrino está interesado en buscarle significado al "Jesús histórico"[98], como el mismo le llama y que define así: "Por el Jesús histórico entendemos la vida de Jesús de Nazaret, sus palabras y hechos, su actividad y su praxis, sus actitudes y su espíritu, su destino de cruz (y de resurrección). En otras palabras y dicho sistemáticamente, la historia de Jesús"[99]. No obstante, es importante aclarar que, para Sobrino, lo más histórico del Jesús histórico es su práctica y el espíritu con que la realizó. Esta práctica significa "el conjunto de actividades de Jesús para operar sobre la realidad social y transformarla en la dirección precisa del reino de Dios… y esa práctica desencadenó historia… para ser proseguida"[100]. Es algo que se nos ha transmitido y que debe seguir transmitiéndose, lo cual opera en el seguimiento de la vida de Jesús y su causa con el fin de transformar el mundo y encaminarlo hacia el reino de Dios. Ahora bien, dicha práctica se realiza con un

---

[96] Véase la nota 66 a pie de página sobre lo que es el "realismo bíblico" en el capítulo 2 de esta investigación, "John Howard Yoder y su contexto".
[97] Sobrino, entrevistado por César Moya.
[98] Aquí seguiremos a Sobrino, *op.cit*., 1991, pp. 91-117.
[99] *Ibid.,* p. 96.
[100] *Ibid*., p. 97.

espíritu de "honradez con la realidad, parcialidad hacia lo pequeño, misericordia fundante, fidelidad al misterio de Dios"[101].

Dado lo anterior, para Sobrino, acceder al Jesús histórico es el camino más adecuado para acceder al Cristo de la fe, porque se está aceptando como normatividad que permite declararlo como el Cristo. Así, el punto de partida metodológico de la cristología debe ser el Jesús histórico. Es una cristología que tiene una cronología tal como lo testifica el Nuevo Testamento: primero la misión de Jesús, su práctica; luego su persona; y por último la confesión, la fe en Cristo. Sobre lo primero, es de destacar que los evangelios muestran una estructura fundamental de la vida de Jesús: "inicio y desarrollo de su misión, enfrentamiento con los poderosos, persecución y muerte"[102]. Entonces, se puede recuperar al Jesús histórico en su solidaridad, su parcialidad hacia los pobres, su sufrimiento, su persecución, sus luchas, su fe, su amor, su esperanza, entre otras de sus características. Tales características concretas es lo que posibilita el seguimiento a Jesús, afirma el sacerdote jesuita.

Sin embargo, Sobrino reconoce, por un lado, la teologización de la que fueron objeto los textos del Nuevo Testamento y, por otro lado, que no se puede historizar a Jesús, esto es hacerlo accesible a la investigación histórica, sin teologizarlo. De esta forma redefine lo que es histórico en Jesús a partir del reino de Dios, una manera diferente de las cristologías tradicionales que empiezan con la "persona" de Jesús, sus actitudes internas y su relación con el Padre[103]. Deducimos entonces que el énfasis del método de Sobrino está puesto en la narrativa y el análisis sincrónico, así como en la lectura sociopolítica de los textos del Nuevo Testamento.

6.4 Cristología desde América Latina

La obra de Sobrino es una cristología que pretende ayudar en la comprensión de Cristo y su función histórica en América Latina teniendo en cuenta no sólo la tradición sino también lo auténticamente latinoamericano. Las razones para ello son las distorsiones que se han hecho de Jesús. El propósito de Sobrino es presentar una cristología eclesial, histórica y trinitaria. Eclesial por cuanto es asumida en las diversas comunidades en su realidad y vida concreta, fortaleciendo de esta manera el círculo hermenéutico, la praxis cristiana eclesial y la concepción cristológica. Histórica porque el punto de partida es que Cristo es el Jesús de la historia. Trinitaria por cuanto es teológica, es cristo-lógica y pneumato-lógica, "porque afirma

---

[101] *Ibid*., p. 98.
[102] *Ibid*., p. 111.
[103] *Ibid*., pp. 100-112.

que sólo en una vida según el Espíritu de Jesús se le puede captar a éste como el Hijo y acceder al Padre"[104]. Tal entendimiento se traduce en un nuevo seguimiento de Cristo. En otras palabras, Sobrino busca una comprensión de Jesús fundamentada en su seguimiento, en el anuncio del reino de Dios, en la denuncia de la injusticia y en la realización del reino, lo cual conduce a un nuevo seguimiento.

Sobrino reconoce que el libro tiene dos deficiencias: por un lado, no analiza suficientemente la problemática cristológica de las mayorías, esto es, las cristologías populares; y, por otro lado, los textos bíblicos que cita ameritan más fundamentación exegética. A continuación presentaremos una reseña de esta obra en su segunda edición[105], con el fin de brindar al lector un marco de referencia para entender su propósito y contenido, así como el esquema del análisis que desarrollaremos más adelante.

En el **capítulo uno,** "el Jesús histórico como punto de partida de la cristología", Sobrino propone que el punto de partida para una cristología desde América Latina debe ser el Jesús histórico. La razón de esta elección es que el punto de partida para desarrollar una cristología presenta varios problemas: 1) la dificultad para entender los términos de la formulación dogmática del Concilio de Calcedonia acerca de la divinidad de la persona de Cristo en dos naturalezas, divina y humana; la cristología de descenso implícita en tal formulación, en lugar del camino inverso, esto es, partir del hombre Jesús para, desde ahí, reflexionar sobre su divinidad. Todo ello como influencia de la filosofía griega. 2) Aunque hay un enfoque bíblico de Cristo no necesariamente es histórico; más bien en los enfoques se teologizan los títulos y acontecimientos de la vida de Jesús expresadas en el Nuevo Testamento. 3) Sin negar la presencia de Jesús en la liturgia, el contacto en el culto no puede sustituir el conocimiento del Jesús concreto. 4) Comenzar con la resurrección de Cristo sin reconocer que esta experiencia no se deja conocer en directo sino sólo desde una perspectiva concreta. 5) Comenzar con el Cristo del *kerygma* no brinda las garantías de autenticidad o inautenticidad de la existencia humana. 6) Considerar la doctrina del Jesús histórico como maestro y modelo religioso y ciudadano, pero sin tener en cuenta su carácter escatológico. 7) Partir de la *soteriología* convertiría a Cristo en un símbolo con un contenido de acuerdo a intereses particulares. De ahí

[104] Jon Sobrino, *Cristología desde América Latina: esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico*. Segunda edición corregida y aumentada. México: Centro de Reflexión Teológica, 1977, p. vii.

[105] La razón de esto es que la primera edición (1976), en palabras del mismo Sobrino, era "un ejercicio de aprendiz". Véase Jon Sobrino, entrevistado por César Moya. En la segunda edición del libro (1977) Sobrino añade el capítulo V "La oración de Jesús" y corrige el capítulo X "Los dogmas cristológicos". Véase Sobrino, *op.cit*., 1977.

que, para Sobrino, el Jesús histórico es el principio hermenéutico para acercarnos a la totalidad de Cristo.

Sobrino reconoce que la teología de la liberación se ha orientado hacia el Jesús histórico debido a que, en primer lugar, la situación latinoamericana es muy parecida a la vivida por Jesús, no tanto en cuanto a miseria y explotación sino en cuanto a toma de conciencia de esa situación, llamada pecado. En segundo lugar, la orientación hacia el Jesús histórico se debe a que las primeras comunidades de fe no tenían una cristología elaborada sino solo testimonios de los que habían visto al resucitado.

El **capítulo dos,** "Notas previas para el estudio de una cristología", es un análisis de Sobrino sobre la cristología de Karl Rahner, Wolfhart Pannenberg y Jürgen Moltmann, teniendo en cuenta cinco presupuestos: 1) el ambiente teológico del autor, 2) la postura ante el fenómeno de la Ilustración, 3) el tipo de hermenéutica usada por el autor, 4) el planteamiento de la *aporía* metafísica y 5) el significado de la concentración cristológica. Sus razones de haber escogido estos tres teólogos son: Rahner, porque rompió con la tradición de la cristología positiva que se dedicaba a analizar e interpretar textos conciliares o papales sobre Cristo; Pannenberg, porque intentó construir una cristología sistemática desde la historia de Jesús y por su influencia en América Latina; y Moltmann porque enfatizó el papel del Jesús histórico y una hermenéutica de la praxis. Al aplicar los cinco criterios a la cristología latinoamericana Sobrino concluye que la cristología latinoamericana se ubica en la teología de la liberación, donde se encuentran la vida y la fe. Así, la Ilustración lo impulsa a la problemática de la realidad, la hermenéutica se presenta como práctica que busca hacer libre a los humanos, la *aporía* lleva a la experiencia del cautiverio e injusticia y la esperanza de liberación. Además, en el significado de la concentración cristológica latinoamericana se fundan los conceptos cristológicos y el reino de Dios como concepto liberador. De esta manera el Jesús histórico se convierte en camino de liberación.

En el **capítulo tres**, "Jesús al servicio del reino de Dios"**,** Sobrino argumenta sobre la primera tesis fundamental de su cristología: "Jesús no se predicó a sí mismo, ni siquiera sólo a Dios, sino el reino de Dios. A partir de su predicación del reino de Dios es que podemos conocer al Jesús histórico".

Sobrino hace uso de las herramientas exegéticas para explicar el significado del reino de Dios y concluye que es mejor hablar de "reinado o soberanía de Dios", como esperanza del pueblo de Israel en relación con la labor profética como juicio, pero también como liberación, y en relación a la apocalíptica judía como transformación de la realidad. Con ese trasfondo

aparece Jesús anunciando el ya, pero el todavía no del reino. Es una renovación total de la realidad que incluye la reconciliación humana y la liberación, que se relaciona con la gracia, con la salvación expresada en sus milagros, pero en el sentido de algo "maravilloso", y con el perdón de los pecados, entendidos éstos como el rechazo de Dios y también del reino de Dios, como opresión. Por esto la única manera de contactarse con esa realidad del reino de Dios es a través del seguimiento a Jesús evidenciado en la conversión y el amor al enemigo, pero no como pacifismo. Esto significa que el ser humano crea en ese Dios que se acerca "en gracia", para el caso para los pobres, pero también como seguimiento a Jesús con implicaciones personales, sociales y políticas. De esta forma Jesús es la norma, el criterio, para entrar al reino.

Sobrino termina este capítulo con dos excursos: uno sobre el carácter escatológico del reino de Dios y el otro acerca de la conciencia de Jesús. En el primero, explica que existe una tensión entre un sentido incipiente y un sentido pleno del reino, entre el ya pero el todavía no. Siendo así, el reto está en cómo se vive esa utopía de modo que corresponda realmente a la realidad del reino que viene. En el segundo excurso Sobrino enfoca la conciencia de Jesús de estar en relación con el reino de Dios y el Padre, enfatizando la confianza y la obediencia incondicionales a la voluntad de Dios. En otras palabras, la conciencia de Jesús es relacional. No obstante, la confianza de Jesús se vuelve dramática por la cruz, ya que es abandonado por el Padre, en quien confiaba, pero también enfoca su misión como obediencia al Padre. De ahí que, para Sobrino, los evangelios no presentan un Jesús como alguien perfecto sino capaz de entregarse en confianza y obediencia, pero teniendo conflictos y frustraciones.

El **capítulo cuatro**, "la fe de Jesús, relevancia para la cristología y el seguimiento" es el más extenso de todos. Allí, el propósito de Sobrino es demostrar lo que significa describir al Jesús histórico desde su fe. Para ello tiene en cuenta algunas anotaciones previas: 1) la fórmula "la fe de Jesús" es polémica porque rompe la inercia del pensamiento mítico y pone en relación a Jesús con Dios y con el reino de Dios; 2) la expresión "fe en Jesús" muestra una cristología dogmática, se basa en el Concilio de Calcedonia pero con problemas de método y contenido; 3) constatar la fe de Jesús desde la óptica latinoamericana es distinta, porque está interesada en la historia de esa fe a partir de la experiencia de conflictividad con el pecado en un mundo que hay que transformar.

Sobrino inicia su argumentación explicando la expresión "fe de Jesús" en el Nuevo Testamento, en especial en la carta a los Hebreos donde se afirma que Jesús es el que inicia y es el primero en vivir en plenitud la fe. Luego explica la historia de la fe de Jesús, identificando

dos etapas distintas de la vida de Jesús separadas por la crisis de Galilea. La primera, es una etapa de ortodoxia, basada en las tradiciones judías. En dicha etapa Jesús predica en relación a un "otro", esto es, Dios y el reino de Dios. Esto lo lleva a optar por la humanidad marginada y oprimida, invitando a que se predique el reino. Esta es su misión. La segunda etapa va desde la crisis de Galilea hasta la muerte de Jesús en la cruz. En esta etapa, aunque la referencia de su existencia sigue siendo el Padre, su confianza se hace contra confianza por la inminencia de la muerte. Jesús no se queda analizando la situación de pecado -estructural- y denunciándolo proféticamente, sino que carga con él mismo, lo lleva a la cruz. De ahí que su invitación ahora no es solamente a predicar el reino sino también a tomar la cruz como él lo hace.

Pero la fe de Jesús, continúa Sobrino, evoluciona en su historia concreta a través de la tentación y la ignorancia de Jesús. La tentación, de fe y no de carácter ético, es fruto de una reflexión teológica que aparece inmediatamente después del bautismo, cuando Jesús se hace consciente de su misión y de su filiación. El contenido concreto de la tentación es el uso del poder que va a ejercer Jesús en su misión. Esa tentación, según los evangelios, es vencida, pero sigue apareciéndosele toda la vida. Ahora bien, en cuanto a la ignorancia, para Sobrino Jesús fue ignorante de algunas cosas, como cualquier ser humano. Por ejemplo, él no consideró la existencia de una iglesia surgida de la resurrección, sino que su énfasis estaba en el reino, dejando de esta manera a Dios ser Dios.

De tal análisis de la historia de la fe de Jesús Sobrino deduce que la afirmación neotestamentaria "fe en Jesús" significa aceptar que en él se ha revelado el Hijo, es decir, el camino a Dios, y que la máxima radicalidad de la fe en Jesús está en aceptar su camino como normativo y recorrerlo, esto es encontrar lo ético de la experiencia cristiana fundamental. Así, el objeto de la teología moral es reproducir esa historia de Jesús. Pero no pretende determinar qué es bueno o qué es malo, ni una jerarquía de valores, sino cómo se hace el reino de Dios, hacer justicia en favor del reino. Aquí es donde se hace Jesús normativo para la moral personal porque historiza esos valores universales.

En otras palabras, el seguimiento de Jesús como la exigencia moral fundamental consiste en reproducir su misma existencia en otras personas; para los pobres tiene que ver con la fe en Dios como acto liberador; para otros con el seguimiento, cuyo costo es el sufrimiento y la disposición de ir a la cruz. Pero, el seguimiento también exige conversión, entendida ésta como exigencia de cambiar de intereses y valores morales para poner cosas al servicio del reino. Y, en otro momento, el seguimiento exige entrega de las ideas y de la vida misma, convirtiéndose en una exigencia radical.

El mismo Jesús, según Sobrino, tiene limitaciones para una moral fundamental cristiana: 1) el seguimiento de Jesús no consiste en su imitación; 2) la moral de Jesús es históricamente situada; 3) la situación histórica de Jesús es teológica, por cuanto esperaba la próxima venida del reino de Dios, en contraste con la actitud de pasividad de hoy cuando la parusía no parece próxima. Sobrino concluye que el significado de Jesús para la moral fundamental tiene que ver con la disponibilidad hacia el amor eficaz y el amor sufriente, como constante histórica, "el jugársela por el pobre" en cualquier situación histórica. Por lo tanto, el seguimiento significa recrear la experiencia de Jesús y no meramente repetir su camino, lo cual sucede gracias al Espíritu.

En el **capítulo cinco**, "la oración de Jesús", Sobrino reseña lo que dice la literatura especializada acerca de la oración de Jesús. Comienza afirmando que Jesús fue un judío que conocía y practicaba la oración tradicional de su pueblo. Después muestra con pasajes de los evangelios sinópicos qué era lo que Jesús condenaba de la oración de su pueblo, demostrando de esta forma que Jesús no fue un ingenuo con respecto a la oración ni la concibió como un mecanismo salvífico. Sobrino distingue después tres niveles en la oración de Jesús: el de la oración usual de los judíos piadosos -que el reino de Dios se realice entre los pequeños-, el de la toma de decisiones históricas importantes -en la crisis por la amenaza de su vida- y el de los niveles más profundos de su vida -acción de gracias y la angustia-.

En cuanto a la noción de Dios de Jesús en sus oraciones, según Sobrino, la literatura constata que, como judío, Jesús aceptaba diversas tradiciones sobre Dios que fue experimentando a través de su historia: 1) las proféticas; 2) las apocalípticas; 3) las sapienciales; y 4) las del Dios del silencio -como en el huerto y en la cruz-. Es por eso que la manera como Jesús entiende a Dios al inicio de los evangelios sinópticos es diferente de como lo entiende en la cruz, afirma Sobrino. Y concluye que la vida de Jesús ha pasado por varias etapas dejando que Dios sea Dios. Ahora bien, pese a las distintas tradiciones, el contenido de la realidad del Dios de Jesús es el amor. Así, en los evangelios las expresiones "Padre" y "*Abba*" significan confianza amorosa. Pero es un amor que desde el inicio es preferencial hacia los que no detentan el poder, tal como lo muestran los pasajes en que se habla del culto, del sábado y del doble mandamiento. No obstante, corresponder a ese Dios de amor sólo es posible mediante la praxis del amor.

Por último, Sobrino señala que ese amor está en relación con el reino de Dios como alteridad última de Jesús, porque el reino apunta al amor real e histórico, a la comunión entre los seres humanos y de éstos con Dios. Pero, Dios no sólo va apareciendo como "amor" sino

como “mayor”, es decir como el Dios que no se deja moldear por nosotros, tal como lo entendió Jesús en su vocación y misión. De esta forma se puede decir que lo más típico de la oración de Jesús está en quién era para él realmente el Padre, cuál era su voluntad y en el compromiso de cumplirla. Por eso, sin la praxis del amor no hay experiencia del Dios de Jesús ni oración al Dios de Jesús, concluye Sobrino.

En el **capítulo seis**, “La muerte de Jesús y la liberación en la historia”, Sobrino se propone profundizar a dos niveles sobre la muerte de Jesús: el teológico y el filosófico, y tiene en cuenta los presupuestos y consecuencias de concebir a un Dios crucificado para la existencia cristiana. En cuanto a lo teológico, esto es “la consideración de la muerte de Jesús después de la resurrección”, Sobrino plantea varias tesis las cuales se resumen de la siguiente manera: 1) la fe cristiana tiene su origen en la resurrección del crucificado, pero al Nuevo Testamento le fue difícil mantener el escándalo de la cruz; por esta razón suaviza la muerte de Jesús, desaparece el título de “Siervo de Yahvé” y asigna otros títulos que apuntan al resucitado. 2) El Nuevo Testamento desvirtúa la cruz al reducirla a un misterio *noético* (intelectual), pero explicable desde el designio de Dios y de su valor salvífico para la humanidad. De esta forma la cruz no representa la crisis de todo conocimiento de Dios. 3) En la historia de la iglesia y de la teología ha habido también una tendencia a pasar por alto el escándalo de la cruz. Esto se debe a que se presupone una concepción de Dios, y del culto como sacrificio, que no se deriva de Jesús.

Las tesis continúan teniendo en cuenta ahora los presupuestos filosóficos que expresan esquemas del pensamiento griego. Así las resumimos: 1) el pensamiento griego sobre el ser y la perfección de Dios no permite una teología de la cruz. Por ello una teología histórica de la liberación debe concebir el sufrimiento como forma de ser Dios. 2) La epistemología griega impide reconocer a Dios en la cruz de Jesús. De ahí que la teología de la liberación debe tener en cuenta el principio dialéctico y la admiración del dolor como fuente de conocimiento que lleve a la praxis del amor transformador.

Las tesis prosiguen ahora con la consideración de Sobrino sobre “la cruz de Jesús como consecuencia histórica de su vida”. Así se resumen: 1) la teología de la cruz es histórica, situada en un mundo de pecado que se revela como poder contra el Dios de Jesús. 2) La condena de Jesús es por blasfemia; el camino de Jesús a la cruz es un proceso sobre la verdad de Dios: o el de la religión o el del Jesús que es predicado como la buena noticia de la liberación. 3) Jesús también es condenado como agitador político. De esta manera el camino de Jesús a la cruz es un proceso sobre el verdadero poder que media a Dios: o el poder del imperio romano y

también de los celotas[106] o el poder de Jesús. 4) La cruz es resultado del camino histórico de Jesús; de ahí que la espiritualidad cristiana consiste en el seguimiento del camino de Jesús.

Sobrino continúa formulando sus tesis enfocando ahora "la presencia de Dios en la cruz de Jesús". Así se resumen: 1) la muerte de Jesús se diferencia de la de otros religiosos y políticos en que muere divorciado de su causa, abandonado por el Dios a quien él predicaba. 2) En la cruz se cumple la prohibición de hacer imágenes humanas de Dios y la escatologización cristiana de Dios. Dios se define ahora en las categorías de poder, sufrimiento y amor. 3) La cruz cuestiona todo conocimiento de Dios basado en una teología natural. Conocer a Dios es permanecer con Dios en la pasión. 4) En la cruz Dios está crucificado, el Padre sufre la muerte del Hijo revelándose como el Dios de amor que posibilita un futuro y una esperanza. 5) Sin embargo, la cruz no tiene la última palabra sobre Jesús porque Dios le resucitó de entre los muertos. No obstante, la resurrección tampoco tiene la última palabra sobre la historia. Así, la existencia cristiana en la historia vive de la dialéctica de cruz y resurrección.

Sobrino concluye que la cruz es lo que hace cristiana la resurrección de Jesús, es decir, sólo manteniendo el escándalo de la cruz se puede concebir un Dios cristiano. Además, la cruz, como símbolo, invita a cambiar la manera de pensar sobre las realidades más fundamentales del ser humano y la manera de ser. De esta manera la cruz deja de ser alienante en relación a la humanidad.

El **capítulo siete**, "La resurrección de Jesús, problema hermenéutico", es una investigación del teólogo jesuita acerca de la resurrección de Jesús en algunos teólogos. Para Rudolf Bultmann, la resurrección de Cristo no es un acontecimiento histórico; más bien lo histórico es la fe pascual de los primeros discípulos. En otras palabras, es una fe existencial. Para W. Marxsen, la resurrección es una interpretación de la fe de los discípulos y no de la realidad de Jesús. Para Wolfhart Pannenberg, la teología no puede afirmar algo que no esté atestiguado históricamente, de ahí que la resurrección tendría que ser histórica si es que se quiere hablar de ella. Para Leonardo Boff, la resurrección de Jesús es el anuncio del reino de Dios como liberación, y desde la alternativa que la cruz presenta a ese reino de Dios. Las anteriores aproximaciones dejan claro que la resurrección no se refiere a la revivificación de un cadáver sino al acontecimiento revelador de Dios.

Sobrino propone otra concepción de la resurrección partiendo de la premisa de que entendiendo la resurrección y la cruz se puede comprender quién es Dios y no a la inversa.

[106] En otras partes "zelotes".

Esta comprensión lleva inmersa las siguientes preguntas: ¿qué me está permitido esperar? -relacionada con la esperanza-, ¿qué puedo saber? -relacionada con la función del conocimiento histórico para comprender la resurrección de Jesús- y ¿qué tengo que hacer? -relacionada con la praxis como principio hermenéutico para comprender la resurrección.

En la respuesta a la primera pregunta Sobrino concluye que, según el Nuevo Testamento, sin una esperanza radical no se puede comprender la resurrección, cuestionando de esta forma el entendimiento existencial. Pero es una esperanza relacionada con la justicia. Además, acota Sobrino, lo cristológico de la resurrección de Jesús se capta no sólo desde la apocalíptica sino desde la cruz. Ésta es la esperanza utópica.

En su respuesta a la segunda pregunta Sobrino identifica varios prejuicios sobre la resurrección en Pannenberg y Bultmann. Luego explica el significado de lo histórico en el Nuevo Testamento en relación con la resurrección concluyendo que allí se afirma la verdad en tres dimensiones cristológicas de acuerdo al testimonio de los discípulos: 1) a Jesús crucificado Dios le resucitó de los muertos; 2) en Jesús se basa el futuro de la justicia para los pecadores y los oprimidos; 3) los discípulos no son meros espectadores sino testigos de ese hecho. Esta definición de Sobrino contrasta con las concepciones del positivismo, el existencialismo y de la historia universal. Después de revisar las concepciones de historia que no le satisfacen y basándose en la obra de Moltmann *Teología de la esperanza*[107], Sobrino intenta elaborar una que sea adecuada para comprender la resurrección como hecho histórico. De esta forma Sobrino concluye que entender la resurrección como histórica es entenderla como promesa definitiva de Dios y, por lo tanto, como una realidad que escapa de toda comprobación histórica, pero que desencadena la misión.

Sobrino responde a la tercera pregunta afirmando que, así como en el Nuevo Testamento la aparición y vocación a una misión siempre van juntas, así también la resurrección y la misión van juntas. En otras palabras, la hermenéutica de la resurrección es el mismo apostolado. De esta manera el horizonte entre el texto y el intérprete posibilita la comprensión de la resurrección ya que el intérprete se halla en la misma línea de los textos. De ahí que Sobrino entienda la hermenéutica de la resurrección como hermenéutica política, es decir, como praxis liberadora en concordancia con los ideales de la resurrección. Sin embargo, es una hermenéutica política que toma en cuenta la teología de la cruz.

---

[107] Jürgen Moltmann, *Teología de la esperanza*. Salamanca: Sígueme, 1968, pp. 133-136.

En el **capítulo ocho**, "La resurrección de Jesús, problema teológico", Sobrino pretende explicar qué es lo que realmente sucedió en la resurrección. Para ello investiga las dimensiones teológica, cristológica y antropológica del evento.

Sobre el significado teológico de la resurrección Sobrino concluye que la resurrección es vista en el Nuevo Testamento como la acción futura definitiva de Dios (1 Co. 15:28); la omnipotencia de Dios se comprende a través de su impotencia en la cruz y con la resurrección Dios supera la muerte causada por la injusticia y el mal. De esta manera, continúa Sobrino, lo que revela a Dios es su fidelidad a Jesús tanto en el abandono en la cruz como en la resurrección. En cuanto al significado soteriológico, la conclusión de Sobrino es que en el Nuevo Testamento la resurrección muestra la salvación y el resucitado se acerca a quienes lo han abandonado como un acto de amor perdonador y reconciliador desde la cruz. En este sentido, la resurrección de Jesús, como acto liberador, anticipa una resurrección universal.

Acerca del sentido cristológico de la resurrección, la conclusión de Sobrino es que después de ella se desencadena un proceso de fe y de reflexión teológica que afirma que "Jesús es el Hijo de Dios", y que la cristología no se desarrolla antes de la resurrección. Sobrino propone el siguiente desarrollo cronológico de las afirmaciones fundamentales sobre Jesús: 1) Jesús ha resucitado, entonces Dios ha confirmado a Jesús; 2) con su resurrección de entre los muertos Jesús se aproxima al Hijo del Hombre que ha de venir, entonces hay una relación peculiar entre Jesús y Dios; 3) si Jesús ha resucitado de entre los muertos, ha sido ensalzado por Dios y entonces Dios se ha manifestado definitivamente en Jesús.

Sobrino también afirma en este capítulo que la reflexión sobre la persona de Jesús se realiza fundamentalmente de dos formas: a través de los títulos de dignidad y a través de la teologización de los acontecimientos. Sobre lo primero, los títulos "Cristo resucitado es el Señor" e "Hijo de Dios" expresan la filiación de Jesús con Dios. Sin embargo, hay diferentes tendencias en cuanto al inicio de dicha filiación: ¿a partir de un momento de su vida por especial adopción de Dios? ¿En el bautismo? ¿En la resurrección? ¿En la preexistencia? ¿En la concepción virginal? Sobre lo segundo, los discípulos entendieron con la resurrección que Dios no abandonó a Jesús en la cruz sino que confirmó su existencia en la cruz. Esto es, no se puede pensar a Dios sin pensar en Jesús. De ahí que, según Sobrino, la divinidad de Jesús se comprende a partir de su relación concreta con el Padre. Por eso adquieren sentido los títulos que se le dan a Jesús en el Nuevo Testamento. Por último, la resurrección no hace desaparecer la actitud escatológica.

En el **capítulo nueve**, "El Jesús histórico y el Cristo de la fe. Tensión entre fe y religión", Sobrino quiere demostrar que cuando en la historia de la iglesia el Jesús histórico es olvidado la fe cristiana pierde estructura y tiende a convertirse en religión, haciendo de la divinidad algo manipulable. Para ello tiene en cuenta varias tensiones: 1) la tensión entre Jesús de Nazaret y el Espíritu del resucitado (el problema del pentecostalismo); 2) la tensión entre fe y teología metafísica explicativa (el problema de la ortodoxia); 3) la tensión entre teología política y teología profética (el problema del poder como mediación de Dios); 4) la tensión entre culto y seguimiento (el problema del lugar privilegiado de acceso a la divinidad).

En cuanto a la primera tensión, Sobrino considera que después de la resurrección surge la tentación en la generación de cristianos de creer que el reino ya ha llegado definitivamente llevándolos a enfatizar la entronización de Jesús como el Señor con poder y dominio. A pesar de esto, Sobrino considera que en la teología paulina cruz y resurrección no se excluyen sino que el auténtico poder de Jesús se manifiesta en su debilidad. Además, en el Nuevo Testamento el nombre de Jesús está unido al de Cristo con el fin de reconocer a Jesús como una persona que tuvo una vida y muerte concretas, pero al mismo tiempo como el ungido para una misión. Esto evita la tentación, añade Sobrino, de caer en el esquema religioso y hacerlo manipulable.

Sobre la segunda tensión, Sobrino explica cómo, a partir de la comprensión unilateral del *Logos* y las disputas intelectuales de los apologetas con los filósofos helenistas, se llegó a olvidar la cruz y la figura del Jesús histórico. De esta manera la fe cristiana fue acomodándose a los esquemas de las religiones griega y romana afirmando que después de la resurrección Cristo puede ser declarado *Logos*. El problema está en que olvidó al Jesús histórico, que es el *Logos* crucificado. Siendo así aparece en el Nuevo Testamento el concepto revolucionario de Dios como quien critica la historia y se sumerge en ella para avanzar desde adentro.

Sobre la tensión en la teología política Sobrino explica cómo se dio el desarrollo del resucitado, en cuanto Señor, hacia una concepción de fe bajo el aspecto religioso del poder político acorde a la cultura romana. El punto de quiebre en este desarrollo, afirma Sobrino, sucedió a finales del primer siglo con la persecución del Estado hacia los cristianos. De esta manera el Estado ya no es entendido como mediador del poder de Dios sino lo contrario, el poder se opone a la fe en Jesús y se redefine a Jesús como el "Cordero degollado" a quien se le debe honor, tal como lo afirma el libro de Apocalipsis. Desafortunadamente con el paso del tiempo las siguientes generaciones cedieron a la tentación de ser una religión útil al imperio, proceso que alcanzó su clímax con Constantino, integrando la religión al Estado y concibiendo

al emperador como lugarteniente de Dios. Sobrino considera que, en lugar de eso, en nombre del Jesús histórico se debe fundar una existencia de fe políticamente relevante, profética y *práxica*.

Sobre la última tensión, esto es entre culto y seguimiento, Sobrino explica los problemas de los modelos que orientan la liturgia cristiana surgida como expresión de los primeros cristianos. Es decir, si mantiene su originalidad o si se orienta según el modelo de culto de las religiones, como lugar de acceso a Dios. Sobrino considera que a fines del siglo I la conciencia escatológica es desplazada por el sacramentalismo y la iglesia va asumiendo el rol de mediadora de la salvación. Este sistema es denunciado en la carta a los Hebreos, que muestra el seguimiento a Jesús como el modo fundamental de acceso a Dios.

El **capítulo diez,** "Los dogmas cristológicos", trata la problemática de la cristología desde el punto de vista dogmático por varias razones: 1) el sentido eclesial de esta cristología, lo cual incluye declaraciones autorizadas del magisterio; 2) el uso pastoral que se hace del dogma, algunas veces para unificar la fe pero también para abusar de él en lugares y épocas donde las confesiones de fe pudieran ser diferentes; 3) las formulaciones dogmáticas son una necesidad histórica y el dogma correctamente entendido es valioso para la iglesia. Sobrino, entonces, explica el desarrollo histórico de la noción de "dogma" y cómo llegó a imponerse en la iglesia como "la doctrina y la verdad revelada por Dios que es propuesta para ser creída con fe divina por el juicio público de la iglesia, de modo que se condene la doctrina contraria por la iglesia como herética"[108].

Para Sobrino, el dogma: 1) es una declaración doctrinal autoritativa de parte del Magisterio de la Iglesia con el propósito de defender la fe de alguna herejía; 2) es una explicación de la Escritura y no a la inversa; 3) requiere interpretación para hoy; 4) tiene un contenido que es lo fundamental; 5) lleva una intención original que requiere las técnicas usadas en la interpretación de textos históricos para identificarla. Además, lo positivo del dogma está en que es una afirmación doxológica sobre Dios en sí mismo. La crítica de Sobrino a la fórmula cristológica de Nicea como respuesta a Arrio es que nuestra situación dista mucho del contexto greco-latino del siglo IV y V cuando el dogma fue formulado. No obstante, continúa Sobrino, la dificultad mayor es que esas formulaciones ya definen con anticipación quién es Dios y qué es ser humano. La cristología de Sobrino, en cambio, propone que se sabe quién es Dios y quién es humano a partir de Cristo. Es decir, tiene un movimiento contrario a la

[108] Sobrino, *op.cit*., p. 241.

cristología clásica y de los dogmas que comienzan con la encarnación; comienza con la obediencia para llegar a la perfección. Sin embargo, aduce Sobrino, las dos afirmaciones son doxológicas y pueden complementarse.

Con la anterior explicación sobre el dogma cristológico, Sobrino considera que ha llegado al punto de partida de su argumento, esto es, la relevancia del Jesús histórico para abrir caminos concretos a los demás seres humanos para acceder al Padre. Por lo tanto, continúa Sobrino, la tarea no consiste en reinterpretar el dogma cristológico sino en reubicar el camino del creyente para que su vida sea de seguimiento a Jesús.

El **capítulo once**, "Tesis sobre una cristología histórica", es una síntesis de la propuesta cristológica de Sobrino, que resumimos de la siguiente manera:

1. Presupuestos para el estudio de la cristología: a) la necesidad de una nueva cristología se experimenta en una nueva situación. b) Ninguna cristología puede prescindir de la racionalidad y la praxis transformadora. c) Es necesaria una hermenéutica específica que hable a la situación actual y tenga en cuenta la historia de Jesús. d) Tener en cuenta la dificultad de ver a Jesús como reconciliando a Dios con lo natural o con lo negativo de la existencia. e) Toda cristología debe saber cuál es su rol dentro de la teología general.

2. El punto de partida de la cristología: desde lo subjetivo es la fe vivida. Pero hay que saber cómo es vivida esa fe. Desde el punto de vista objetivo no es otro que el Jesús histórico.

3. Jesús y el reino: el dato histórico más seguro es que Jesús predicó el reino de Dios. No se predicó a sí mismo, ni a la iglesia. No hay acceso a Dios sin acceso al reino. La filiación del hombre respecto a Dios es mediada por la hermandad entre ellos. Sin ello sería una filiación idealista.

4. Fe y seguimiento según el Jesús histórico: Jesús exige una conversión radical de la persona; en la primera etapa, de quienes han perdido toda esperanza y futuro -los excluidos- su exigencia es la fe, traducida ésta como confianza radical en Dios y en hacer lo mismo que él hacía; en la segunda etapa esa exigencia tiene que ver con la aceptación del escándalo de Jesús, la cruz. Las dos exigencias son indispensables y se interrelacionan para considerar a Jesús como el único camino a Dios.

5. La conciencia de Jesús: uno de los modos de conocer la realidad de Jesús es conocer su conciencia. Es decir, qué pensaba Jesús de sí mismo y también su conciencia relacional; o mejor, qué pensaba a partir de su actitud vivida hacia el Padre y hacia el reino de Dios.

6. La conflictividad externa de Jesús: la crisis de la conciencia de Jesús fue mediada por su conflictividad externa con los detentadores del poder religioso, económico y político. Jesús fue condenado por *blasfemo*, no por hereje. Es decir, su concepción de Dios era opuesta a la religión del *statu quo*. Pero no fue ajusticiado como blasfemo sino como *rebelde político*, porque su concepción de Dios incluía el anuncio del reino de Dios.

7. La muerte de Jesús: a diferencia de la muerte de otros mártires religiosos y políticos, la muerte de Jesús implica una ruptura con su causa; el abandono de parte de Dios que predicaba y que sentía cercano. De ahí que lo típico de su muerte está en la nueva revelación de Dios que surge de esa muerte: la cruz radicaliza la trascendencia de Dios; en la cruz el mismo Dios está crucificado.

8. La resurrección de Jesús: con la resurrección se alcanza el punto culminante de la cristología histórica. Para entenderla es necesario considerar tres aspectos: el histórico (qué ocurrió), el teológico (cuál es su significado) y el hermenéutico (cómo se comprende el hecho y su significado).

9. La tensión entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe para la existencia cristiana: a pesar de que la resurrección de Jesús posibilitó la fe de los discípulos, de la misma manera una comprensión unilateral de ella la llevó a olvidar que el Cristo de la fe es el mismo Jesús de Nazaret. Esto originó una tensión cristológica expresada en la concepción de fe y teología, existencia cristiana y política, y la liturgia.

10. Las formulaciones dogmáticas cristológicas: la concepción dominante de dogma proviene desde el Vaticano I, por lo que se hace necesario advertir que bajo esa concepción el dogma tiende a reducir la expresión de la fe. Sin embargo, hay aspectos positivos en un dogma como el poner límites a la fe cristiana, y contener afirmaciones doxológicas.

11. Rasgos generales de la existencia cristiana según la cristología: el seguimiento -y no imitación- de Jesús viene a ser paradigma de la existencia cristiana. Esto es lo que posibilita el conocimiento de Jesús como el Hijo. Ese seguimiento tiene que ver con hacer y predicar el reino. Es una existencia marcada por el camino de la cruz y la resurrección siempre en dialéctica, que hace que la fe, la esperanza y el amor no sean idealistas e ingenuas sino reales y cristianas. Se deduce que el cristiano debe mantener el misterio de dejar a Dios ser Dios. Y para corresponder a ese misterio el cristiano debe recorrer hasta el final el camino de servicio y entrega en la cruz de Jesús, acercándose al oprimido, buscando la liberación del mal del otro.

En el **capítulo doce**, "El Cristo de los ejercicios espirituales de San Ignacio", Sobrino hace una lectura hermenéutica sobre la figura de Cristo en los ejercicios espirituales de San Ignacio y sus implicaciones para la concepción de la existencia cristiana.

En los ejercicios espirituales de San Ignacio, dice Sobrino, se comprueba una teología orientada hacia una cristología del Jesús histórico y de su seguimiento y de ahí hacia una comprensión de Dios y del pecado. Sin embargo, su concepción antropológica es dualista.

Los rasgos concretos del Jesús histórico en los ejercicios de San Ignacio están en: 1) la erradicación del pecado que, una vez perdonado, debe llevar a una praxis concreta; 2) el llamado al servicio al reino siempre en el seguimiento de Jesús; 3) la estructura de conflictividad en el seguimiento, fuera de la cual el seguimiento sería idealista e ideológico. En concreto, la espiritualidad de San Ignacio es histórica y no idealista. No es de sufrimiento, pero sí de seguimiento porque el sufrimiento es una consecuencia del seguimiento.

La concepción de Dios en los ejercicios espirituales es socioculturalmente distinta de la dogmática. Es fruto de la experiencia ya cristiana y de la experiencia mística de Dios. Es una concepción teológicamente cercana a la visión de Pablo en Ro. 1:18-32 donde se afirma todo fracaso natural.

San Ignacio está más interesado en saber cómo se llega a Dios que en quién es Dios. De esta manera entiende que al Dios de Jesús se va siguiendo a Jesús. Esto quiere decir que el seguimiento está insertado en la historia. Así, la concepción de Dios por parte de San Ignacio es la de un Dios inmanipulable, al que hay que dejarlo ser Dios.

En última instancia, Sobrino afirma que en los ejercicios espirituales la contemplación se da para alcanzar el amor, invita a dar una respuesta mediante una acción que tiene que ver con el Jesús histórico. En fin, para San Ignacio el único camino al Cristo total es el Jesús histórico, que aparece en la segunda semana de los ejercicios; pero su enfoque no está en la contemplación sino en el seguimiento. El seguimiento es el lugar auténtico de la contemplación.

Conclusión

En este capítulo, que sirve como apertura a la tercera parte de esta investigación, hemos acudido a Jon Sobrino como la fuente de la cual beberemos para dar respuesta a la pregunta sobre cómo renovar la hermenéutica anabautista latinoamericana. Hemos

investigado las experiencias de vida y el contexto que experimentó Sobrino para entender cómo estos factores condicionaron su lectura, consciente o inconscientemente.

Nuestro propósito en este capítulo consistió, inicialmente, en investigar los aspectos biográficos de Sobrino que fueron pertinentes en relación a su lectura y actualización de los textos bíblicos. Llama la atención que la realidad social y política de violencia que experimentó Sobrino en el contexto latinoamericano, específicamente en El Salvador, no es muy diferente de lo que experimentamos hoy. Igualmente, el interés de Sobrino por hacer del seguimiento a Jesús no sólo la praxis del Jesús histórico sino la manera de llegar a él, reta a las iglesias en su entendimiento de la formulación dogmatica de Calcedonia y las invita a que dejen a Dios ser Dios, sin tratar de manipularlo al estilo de las religiones greco-romanas.

La producción teológica de Sobrino al lado de sus compañeros jesuitas ha consistido en una denuncia permanente de los atropellos del Estado y sus aparatos de seguridad usados para cometer las mayores atrocidades, especialmente contra los más débiles. Estos intereses de Sobrino son también los de quienes tratamos de seguir el evangelio no violento de Jesús, pero trabajando por la justicia. De esta manera se nos reta a experimentar al "Cristo de la fe" desde el Jesús histórico y no a la inversa, desde la obediencia al Padre y no desde la encarnación, a reformular el dogma cristológico a partir de nuestro contexto latinoamericano. Por lo tanto, se vislumbra que la hermenéutica de Sobrino es pertinente y relevante para la formulación de una nueva hermenéutica anabautista latinoamericana.

Lo expuesto en este capítulo sugiere que Sobrino no sólo lee los textos bíblicos con lentes convencionales, es decir con los métodos exegéticos conocidos entonces, tal como el método histórico-crítico sino que, cuando se aproxima a ellos, también conoce sus lentes propios, esto es, los factores que han contribuido a determinar consciente o inconscientemente su perspectiva en el proceso hermenéutico. Se percibe por lo tanto anticipadamente que la realidad de negatividad vivida por Sobrino, así como lo que él considera positivo del mundo de los pobres, es el punto de partida en su lectura y una dimensión de su circularidad hermenéutica. Es decir que Sobrino, como cualquier lector, no es neutral, ni atemporal, ni ahistórico al momento de leer los textos. Al contrario, él se ubica en su tiempo, su historia, sus tradiciones de lectura bíblica y su fe, tal como se demostrará en los dos capítulos siguientes donde analizaremos la lectura hermenéutica que llevó a cabo Sobrino en su obra *Cristología desde América Latina*.

Esa ubicación histórica de Sobrino nos hace presumir que su lectura hermenéutica, que analizaremos en los siguientes capítulos, debe manifestar varias tensiones. Una de ellas es

la tensión con su iglesia madre, la Iglesia Católica Romana, en temas como el Magisterio y la Tradición, y en la evaluación que él hace de los contenidos de los concilios de Calcedonia y el Vaticano II. Asimismo, sus experiencias contextuales con la pobreza, el contexto de violencia e injusticia salvadoreño y la muerte de sus compañeros jesuitas, llevan a pensar que su hermenéutica está enmarcada por el sufrimiento y el martirio. Igualmente, su formación filosófica, incluyendo la filosofía moral de la iglesia, debe llevarlo a una reflexión cristológica haciendo uso de categorías filosóficas. Esto último le será muy útil, sobre todo si él no pudo convivir con los pobres, aunque sí experimentar algo del sufrimiento de ellos. Ésta puede ser la estrategia usada por Sobrino para llenar el vacío de no haber estado con los pobres.

Este capítulo nos abre a un diálogo ineludible con el teólogo de la liberación acerca de varios temas que vislumbramos en la hermenéutica subyacente a su cristología. Uno de ellos es el binomio Primer Mundo-Tercer Mundo, que ya hemos señalado. Al respecto podríamos considerar que, dado el contexto de postguerra, también llamado Guerra Fría, para el jesuita tal binomio debió haber sido pertinente y relevante en su aproximación hermenéutica al momento de escribir *Cristología desde América Latina*. No obstante, este binomio sigue apareciendo en sus escritos más recientes.

En la era actual, caracterizada por la globalización y exclusión, enfocar la dicotomía antes señalada reduciría la tarea hermenéutica a unas categorías que, consideramos, ya no son pertinentes y relevantes. Lo que se ha llamado Primer Mundo (Europa y Estados Unidos) también experimenta una realidad de pobreza, marginación y exclusión de millones de personas, especialmente de aquellas que han migrado desde otras latitudes a sus territorios en busca de "una mejor vida", tal como es el caso de los hispanos en Estados Unidos y el de africanos en Europa. De igual forma, esta era de la globalización ha llevado a que poderosas multinacionales hagan sus nidos en el sur, en lo que ha sido llamado Tercer Mundo. Es decir, tanto en un mundo como en otro, conviven los unos y los otros. De ahí que, por lo menos desde la perspectiva geográfica, tal binomio debe ser reevaluado.

Lo anterior no indica que seamos ciegos ante las injusticias que existen en diferentes partes del mundo. Más bien, reconocemos de antemano que unos y otros participamos o somos cómplices de ellas. De ahí que debamos preguntarnos ¿qué tan pertinente es este binomio Primer Mundo-Tercer Mundo en el siglo XXI para la hermenéutica subyacente en una cristología? Y concretamente para esta investigación, ¿es pertinente este binomio para una hermenéutica anabautista latinoamericana?

Otro tema obligatorio en este diálogo es la consideración acerca de quién es "el pueblo" que lee la Biblia y que está autorizado para interpretarla correctamente. Según la teología de la liberación, el pueblo son los pobres quienes están en la base de una pirámide social. Claro está que Sobrino es ambiguo, tal como veremos más adelante, en distinguir el pueblo del Pueblo de Dios. Si el Pueblo de Dios, para Sobrino, son quienes conforman las comunidades de base CEBs, esto es, quienes pertenecen a un movimiento con identidad católica romana, entonces ¿qué pasa con el resto de los pobres, empezando por aquellos que también leen la Biblia pero que pertenecen a otras tradiciones de fe cristianas? Si lo planteado por la teología de la liberación acerca del pueblo como el único autorizado para interpretar la Biblia en la dirección correcta, entonces ¿dónde se ubican los académicos bíblicos? ¿Acaso ellos no son también parte del pueblo? Es evidente que para la teología de la liberación los académicos juegan un papel importante en la interpretación bíblica al aportar los conocimientos exegéticos, y orientar en "la fe, la historia y las tradiciones", tal como lo dice una de las canciones entonadas en los grupos. Siendo así, ¿qué significaría lo anterior para una nueva hermenéutica anabautista latinoamericana?

Algo más. Si una interpretación bíblica autoritativa es aquella que lleva a una praxis liberadora, ¿están todos los lectores de la Biblia capacitados para llegar a ese punto? Es decir, ¿llegar a una praxis que debe ser calificada como apropiada? ¿Será que sin una praxis liberadora es imposible acceder al mensaje del texto bíblico? No dudamos que la lectura de la Biblia debe llevar a liberar y transformar realidades de injusticia. No obstante, debemos reconocer que no todos los lectores llegan a esos niveles, entre otras razones, por su misma condición de vida.

Lo anterior tiene repercusiones para una hermenéutica bíblica latinoamericana. ¿Qué significa "la praxis" para una lectura bíblica en perspectiva anabautista latinoamericana? ¿Pueden acaso unas comunidades de fe de tradición pacifista o, si se prefiere, de acción no violenta, tener praxis liberadoras como las esperadas por la teología de la liberación? ¿Qué tipo de praxis se espera en una hermenéutica anabautista latinoamericana? ¿Permitirá una hermenéutica anabautista latinoamericana una praxis liberadora cuando las comunidades de fe anabautistas-menonitas no son consideradas como revolucionarias en el sentido que comúnmente se le ha dado a este término? Resumiendo, ¿es posible una hermenéutica bíblica sin el condicionamiento de tener un enemigo y un prójimo oprimido por el enemigo?

CAPÍTULO 7

ANÁLISIS DE LOS ASPECTOS HERMENÉUTICOS Y EXEGÉTICOS DE LA LECTURA DE SOBRINO

Introducción

En el sexto capítulo, que sirve de apertura a la tercera parte de este estudio, iniciamos nuestra aproximación a Jon Sobrino como la fuente de la cual beberemos para encontrar una respuesta a cómo renovar la hermenéutica anabautista latinoamericana. Concluíamos que la producción teológica de Sobrino es una denuncia profética contra la violencia ejercida por el Estado y sus aparatos de seguridad contra la población civil. Por lo tanto, los intereses de Sobrino en cuanto al seguimiento a Cristo y la denuncia profética son también los de quienes tratamos de seguir el evangelio no violento de Jesús con justicia. Estos dos aspectos nos llevan a presumir que la lectura hermenéutica de Sobrino es pertinente y relevante para el anabautismo latinoamericano, lo cual esperamos demostrar en esta investigación.

Nuestro propósito en este capítulo es analizar los aspectos exegéticos y hermenéuticos de la lectura que Sobrino hizo de los textos bíblicos en su obra *Cristología desde América Latina*[1]. La razón de esta opción es que esta obra fue la base para las siguientes de Sobrino, especialmente para *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*[2] y *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*[3]. Sobre esta última señala Sobrino: "en este

[1] Jon Sobrino, *Cristología desde América Latina: esbozo a partir del segumiento del Jesús histórico*. Segunda edición. México: Centro de Reflexión Teológica, 1977. Sin embargo, ésta no es la única fuente que usamos para leer la cristología de Sobrino. Entre otras de las obras de Sobrino tenidas en cuenta están: *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*. Segunda edición. San Salvador: UCA, 2000; *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. Cuarta reimpresión. San Salvador: UCA, 1991. "El Pueblo crucificado y la civilización de la pobreza: el hacerse cargo de la realidad de Ignacio Ellacuría" publicada en *Revista Latinoamericana de Teología* 66, (2005), pp. 209-228; *Fuera de los pobres no hay salvación*. San Salvador: UCA, 2008. Véase también las obras de Sobrino referenciadas en la nota 6 a pie de página de este capítulo.

[2] Jon Sobrino, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*. Segunda edición. San Salvador: UCA, 2000.

[3] Jon Sobrino, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. Cuarta reimpresión. San Salvador: UCA, 1991.

libro, de forma más sistematizada, con añadidos y correcciones, recogemos muchas de las cosas que ya hemos tratado en *Cristología desde América Latina*…"[4].

Aquellas obras, como lo mencionamos en el capítulo anterior, fueron cuestionadas por la Congregación para la Doctrina de la Fe de la Iglesia Católica Romana en 2007 por su cristología y su hermenéutica. Ante esta situación la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo-ASSET publicó, un mes después, el libro *Bajar de la cruz a los pobres: cristología de la liberación*[5]. Sobrino también es autor de otras obras que tienen en cuenta el contexto de violencia e injusticia latinoamericano, desarrollando una cristología en conexión con las víctimas[6].

El análisis de los presupuestos hermenéuticos, como los del seguimiento de Jesús y la práctica de la justicia que han guiado y orientado la construcción de la cristología de Sobrino y por ende la manera de leer e interpretar la Biblia, nos darán elementos importantes para el desarrollo de una nueva hermenéutica anabautista latinoamericana. De este modo la lectura hermenéutica de Sobrino abre el horizonte de comprensión de conceptos clásicamente anabautistas como los de pacifismo y reconciliación, reflejando una tensión entre éstos y la realidad en la que se aplica dicha hermenéutica.

Ahora bien, no pretendemos evaluar los resultados exegéticamente, pero sí esperamos demostrar la relación entre el resultado de la exégesis y la posición de Sobrino en la hermenéutica subyacente a su cristología. Una razón para hacerlo es que la obra de Sobrino -y no los escritos sobre Sobrino-, ya está fechada, y no es justo mediarla exegéticamente con lo que sabemos ahora. Además, él mismo reconoce en la introducción a la segunda edición de su obra *Cristología desde América Latina* que

> los textos escriturísticos aducidos necesitan de una mayor fundamentación exegética, tratándose de una cristología que pretende basarse en el Jesús histórico. Naturalmente que hemos tenido en cuenta lo que la exégesis afirma sobre los diversos pasajes y al usar teologías sistemáticas hemos usado aquellas que con mayor seriedad se basan también en la exégesis. Pero el análisis exegético necesita de una mayor elaboración[7].

---

[4] Véase nota 13 a pie de página en Jon Sobrino, *op.cit*., 2008, pp. 25-26.
[5] José María Vigil org., *Bajar de la cruz a los pobres: cristología de la liberación*. México: Dabar, 2007.
[6] Dentro de ellas *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*. San Salvador: UCA, 1982; *Liberación con espíritu. Apuntes para una nueva espiritualidad*. San Salvador: UCA, 1980; *El principio misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*. San Salvador: UCA, 1992. Igualmente, ha sido compilador, junto con Ignacio Ellacuría, de *Mysterium Liberations Conceptos fundamentales de la teología de la liberación. Tomos I y II*. San Salvador: UCA, 1990.
[7] Jon Sobrino, *op.cit*., 1977, p. xix.

Además, Sobrino reconoce que “en estos capítulos no se dice nada estrictamente nuevo, en parte porque mucho de la conceptualización está tomada de cristologías europeas actuales y porque también en América Latina existe una incipiente producción teológica, cuya línea pretende seguir este libro”[8]. Lo novedoso de la hermenéutica de Sobrino en su cristología está, como él mismo lo dice, “en la estructuración de los diversos datos sobre Jesús, en el énfasis que se hace en unos aspectos sobre otros y en la intención, al menos, de dar una nueva dirección a la cristología”[9]. Es por esto que evaluaremos la lectura en perspectiva hermenéutica de Jon Sobrino, es decir, cómo hace exégesis, cómo lee -cómo interpreta- y cómo aplica. Este último aspecto -la aplicación- será presentado en el octavo capítulo.

Demostraremos que la lectura bíblica de Sobrino en perspectiva hermenéutica, con la cual él busca argumentar una cristología desde América Latina a partir del Jesús histórico y el seguimiento a Jesús (en la praxis de anunciar el reino de Dios, denunciar la injusticia y realizar el reino) es pertinente y relevante para América Latina por cuanto la violencia y la impunidad son cotidianas. Además, porque la iglesia sigue proclamando al Cristo del dogma haciendo uso de categorías filosóficas que no corresponden a nuestros contextos y donde el seguimiento a Cristo es reemplazado por la religión. Así, Sobrino invita a la iglesia a recontextualizar sus propuestas de confrontación a los poderes, la no violencia y la reconciliación. En éste y el próximo capítulo queremos demostrar explícitamente lo dicho anteriormente, es decir cómo las experiencias de vida y la tradición jesuita de Sobrino se encuentran en la manera como él relee los textos bíblicos, así como en la apropiación o aplicación que hace de los mismos a la vida y misión de la iglesia.

Por medio de este análisis también demostraremos que en la obra de Sobrino hubo un razonamiento análogo al círculo hermenéutico propuesto por Juan Luis Segundo y adoptado por la hermenéutica de la teología de la liberación. El mismo teólogo jesuita lo anticipa en la introducción a su obra: “la mutua interacción de hacer una praxis cristiana según el Espíritu de Jesús y la esperanza en la utopía del reino de Dios es el círculo hermenéutico, expresado cristianamente, necesario para cualquier reflexión teológica y, en nuestro caso, para cualquier reflexión cristológica”[10]. En tal círculo las categorías opresores-oprimidos, ricos-pobres, norte-sur, buenos-malos, detentadores del poder-los sin poder, son esenciales. En otras palabras, es una lectura social y política que tiene la necesidad de identificar un enemigo, dentro de ello al Estado, y busca eliminar las asimetrías y estructuras de poder que producen desigualdades. A

---

[8] *Ibid*., p. xiv.
[9] *Ibid*., p. xiv.
[10] *Ibid*., p. xviii.

pesar de esto, el seguimiento a Jesús como principio de su hermenéutica también cuestiona las interpretaciones "ingenuas" del Jesús pacifista y reconciliador.

En esta primera parte del análisis tendremos en cuenta tres aspectos de la manera como Sobrino lee los textos bíblicos: 1) actitud de lectura[11], y 2) focalización, que cubren los aspectos hermenéuticos significativos; y 3) explicación del texto como tal[12], que cubre los aspectos exegéticos. Dentro de las posibles actitudes de lectura asumidas por el lector están, entre otras: liberacionista, con sospecha y con plena confianza. Cada una de ellas es definida en el análisis[13]. De esta manera, el análisis de la actitud de lectura responderá a la pregunta ¿cuál es la actitud asumida por Sobrino frente al texto bíblico antes que el texto bíblico haya podido "hablar" por sí mismo? En este aspecto analizaremos el status del texto para Sobrino y la expectativa que él tiene con respecto a lo que el texto ofrece.

En el segundo, "focalización", responderemos a las preguntas: ¿cuáles son las claves de lectura o claves heurísticas usadas por Sobrino? O, ¿qué preguntas llevan a Sobrino a ordenar los elementos presentados por los relatos bíblicos? ¿Cómo operativiza Sobrino lo que ofrece el texto? ¿Cómo focaliza? Y, en el tercero, "explicación del texto como tal", responderemos a la pregunta ¿cuáles son las estrategias usadas por Sobrino en la explicación -exégesis- del texto.

El análisis se inicia con las notas preliminares, la actitud y el propósito de lectura, los cuales serán abstraídos del capítulo introductorio de *Cristología desde América Latina* y de las introducciones a cada capítulo de esa obra [14]. El análisis continuará en el mismo orden en que aparecen los temas y subtemas en cada capítulo, abordando los aspectos de focalización y explicación en la lectura que hizo Sobrino de los textos tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Estos aspectos se analizarán teniendo en cuenta un sistema de códigos definidos de acuerdo a las ciencias a las que se relacionan, que clarifica lo que está detrás de las decisiones netamente exegéticas. Este procedimiento ayudará a que el lector pueda conectarse con el análisis propuesto. Al final, presentamos una caracterización de la lectura de Sobrino teniendo en cuenta cada uno de los aspectos mencionados. Las conclusiones de este capítulo y el siguiente, comparadas con las del análisis sobre la lectura bíblica de Yoder en

---

[11] Véase nota 7 del capítulo 3.
[12] Aquí seguimos el método usado en Hans de Wit, Louis Jonker, Marleen Kool and Daniel Schipani editors, *Through the Eyes of Another*. *Intercultural Reading of the Bible*. Elkhart, In.: Institute of Mennonite Studies, 2004, pp. 414-417. Asimismo, adaptamos las explicaciones sobre cada aspecto presentadas por de Wit en su obra *Por un solo gesto de amor. Lectura de la Biblia desde una práctica intercultural*. Buenos Aires: Instituto Universitario ISEDET, 2010, pp. 192-193.
[13] *Ibid*., pp. 192-193. Véase también de Wit y otros, *op. cit*., 2004, pp. 414-415.
[14] Sobrino, *op. cit*., 1977.

perspectiva hermenéutica realizada en la segunda parte de esta investigación, suplirán los principios para una nueva hermenéutica anabautista latinoamericana.

El desarrollo de este capítulo nos llevará a la conclusión que el Jesús histórico, es decir Jesús inmerso en la realidad social y política y su confrontación a los poderes por medio del camino de la cruz, la no violencia y la reconciliación (ésta última como expresión de la resurrección y del triunfo sobre los poderes en la cruz), se constituyeron en los principios que orientaron la lectura bíblica de Sobrino en su obra *Cristología desde América Latina*. Se trata de principios propios de la hermenéutica de la liberación pero que tienen relación con la praxis anabautista en América Latina, lo cual esperamos ampliar en la última parte de este trabajo.

7.1 Notas preliminares: actitud y propósito de lectura

De acuerdo a la introducción en *Cristología desde América Latina* el propósito de la lectura de Sobrino es "ayudar a la comprensión de Cristo y a mostrar su operatividad histórica en nuestro continente"[15]. Más detalladamente, "buscar aquella comprensión de Jesús que proceda de una praxis según el seguimiento de Jesús en el anuncio del reino, en la denuncia de la injusticia y en la realización, aunque parcial de ese mismo reino, lo cual desemboca a su vez en un nuevo seguimiento"[16]. La razón de tal propósito es la sospecha de las cristologías dominantes, tanto clásicas como contemporáneas, con sus repercusiones para la vida y praxis de los cristianos, porque desconocen o contradicen valores fundamentales de la proclamación y acción de Jesús de Nazaret. Tal actitud de sospecha de Sobrino va unida a otra de crítica en tres aspectos básicos. Veamos.

En primer lugar, Sobrino entra a leer los textos bíblicos con una actitud crítica frente a las cristologías dominantes que han reducido a Cristo a una "sublime abstracción" que lleva a separar al Cristo total, el de la naturaleza humana y divina, de la historia. Para Sobrino esta comprensión de Cristo es alienante ya que, a pesar de que tales cristologías en sus experiencias invocan al Espíritu, no comprueban si se corresponde con el mismo Espíritu que impulsó a Jesús.

Sobrino también critica esas cristologías porque promueven una concepción de Cristo-Amor para todos, demostrando de esta manera una aparente neutralidad y favoreciendo las desigualdades sociales; tal concepción para el jesuita es contraria a la parcialidad de Jesús en favor de los oprimidos. También critica la concepción del Cristo-Poder que sacraliza tanto el

[15] *Ibid.*, p. xi.
[16] *Ibid.*, p. xviii.

poder político como el económico y, deducimos, el militar. Considera que la concepción de un Cristo imparcial y poderoso les ha servido a los poderosos en América Latina para someterla.

En segundo lugar, Sobrino entra a leer los textos bíblicos con una actitud crítica de la concepción de “Cristo como reconciliación universal”. Su argumento es que se quiere hacer pasar una “verdad escatológica” -la de la reconciliación universal- como “verdad histórica”. Igualmente, anticipa que será crítico del Cristo pacífico que no es presentado como profeta y que muere por toda la humanidad, pero sin tomar opción por el oprimido. Su razón es que Jesús muere como consecuencia de los “pecados históricos” que se mantienen hoy y causan la muerte bien sea por la violencia o las estructuras injustas. De ahí que, para Sobrino, predicar a Cristo como “reconciliación universal” representa una ingenuidad ya que se pretende excluir a Jesús de la conflictividad de la historia. Además, porque busca encontrar en el cristianismo un “apoyo para cualquier ideología de paz y del orden y para la condena de cualquier tipo de conflicto y subversión[17]”. Aquí encontramos un punto de diálogo con el pacifismo anabautista.

En tercer lugar, Sobrino también es crítico frente al concepto de la “absolutización de Cristo”. Su objeción es que, por un lado, tal concepto justifica cualquier reducción personalista de la fe cristiana. Es decir, afirma que al ponerse en contacto el “yo del cristiano” con el “tú de Cristo” se encuentra la última y correcta correlación del yo del cristiano. De esta manera, concebir a Cristo como lo último, es decir lo divino, lleva a invisibilizar las necesidades de quienes son oprimidos, y por ende a proyectar una concepción ahistórica de Cristo. Por otro lado, mantiene la absolutez del capitalismo imperante, justificando de esta manera los símbolos económicos y políticos como el Estado, la democracia y el capitalismo

Junto con las actitudes de sospecha y de crítica hay en Sobrino una actitud de confianza de encontrar desde América Latina mediaciones históricas que indiquen el camino hacia lo absoluto -lo divino-, contrario a lo que sucede en Europa donde la absolutización de Cristo tiende a relativizar la concreción histórica del reino de Dios. Igualmente, él tiene confianza en que aplicar la reserva escatológica a cualquier mediación histórica permitirá afirmar que ellas -las mediaciones- no son todavía reino de Dios. Es decir que en la situación de la inmensa mayoría de la gente de América Latina no ha llegado la plenitud del reino. Por lo tanto, hay que trabajar para que llegue esa plenitud.

El profesor de la UCA confía en que su reflexión teológica superará los obstáculos que impiden conocer al Jesús histórico y anunciará el verdadero camino a seguir. Asimismo, confía

[17] *Ibid.,* p. xii.

en que el Nuevo Testamento contiene el paradigma del sentido eclesial de la cristología, esto es, "concebir a Cristo a partir de la realidad y vida concretas de una determinada comunidad, y de concebir el sentido de lo que dicha comunidad es y hace a partir de Cristo"[18]. Sobrino también tiene la seguridad de que al confesar a Jesús como Cristo, como punto de partida, es afirmar que Cristo es el Jesús de la historia. Su certidumbre es que "la lógica cristológica no consiste solamente en reflexionar en directo sobre los dogmas cristológicos sino en recorrer el camino que hace posible la formulación de tales dogmas"[19]. En conclusión, Sobrino tiene confianza en que el Nuevo Testamento es historia y no solamente doctrina[20].

De lo anteriormente expuesto sobre el propósito y la actitud con la que Sobrino entrará a leer los textos bíblicos para elaborar su reflexión cristológica se deduce que la actitud general con la que lee los textos bíblicos va en busca de elementos liberadores de los textos, es decir, elementos que apuntan a transformaciones sociales y liberación de la opresión de los poderes que oprimen a los pobres.

También anticipa que su relectura sigue un círculo hermenéutico trinitario, tal como debe ser en la teología de la liberación. Esto quiere decir que la reflexión sobre Jesús sólo se puede hacer teniendo en cuenta a la Trinidad en términos de relación con el Padre y su reino (reflexión teológica), y el Espíritu (reflexión pneumatológica). Considera que la praxis cristiana al estilo del Espíritu de Jesús y la esperanza en la utopía del reino de Dios hacen parte del círculo hermenéutico necesario para cualquier reflexión cristológica. Desde ya podemos intuir que la circularidad hermenéutica de Sobrino en su obra tomará la realidad como el punto de partida que lo llevará a sospechar de las cristologías antiguas y contemporáneas predominantes que han invisibilizado al Jesús histórico del Nuevo Testamento. De esta forma buscará respuestas sobre el Jesús humano en el texto bíblico canónico y lo aplicará al contexto latinoamericano.

7.2 El Jesús histórico como punto de partida de la cristología

Sobrino inicia su lectura manifestando su preocupación por la crisis de la existencia cristiana que se experimenta en América Latina. Busca respuesta a tal preocupación mediante una reflexión profunda sobre Cristo y la imagen que se ha tenido de él. Para tal fin explica las

[18] *Ibid*., p. xv.
[19] *Ibid*., p. xvi.
[20] *Ibid*., p. xvi.

razones de las diversas interpretaciones cristológicas y configura un marco para una cristología latinoamericana a partir de la misma historia de Jesús.

Afirma como punto de partida de su lectura al Jesús histórico, definiéndolo así: "la persona, doctrina, hechos y actitudes de Jesús de Nazaret en cuanto son accesibles, por lo menos de una manera general, a la investigación histórica y exegética"[21]. Se deduce que Sobrino confía en que la investigación bíblica histórica y exegética le permitirá acceder al Cristo histórico. De ahí que adopte una actitud crítica de las cristologías dominantes que parten de formulaciones dogmáticas como la de Calcedonia[22] por la dificultad de compresión de los términos filosóficos griegos; de la "cristología de descenso" que surge del dogma de Calcedonia; de aquellas cuyo enfoque bíblico de Cristo no es histórico porque en ellas encuentra dificultades de orden teológico: "los títulos y acontecimientos citados de la vida de Jesús [en la Biblia] son ya una teologización posterior al acontecimiento mismo de Jesús…"[23], "El Nuevo Testamento no presenta una sino varias cristologías y a partir de estas cristologías es imposible conseguir una unidad…"[24]. Considera que a pesar de tales dificultades es Jesús quien las produjo y quien da unidad a ellas. También critica las cristologías que toman como punto de partida "la experiencia de Cristo presente en el culto"[25] porque cree que hay un engaño al desconocer el testimonio bíblico que después de la ascensión Jesús fue arrebatado a los cristianos.

Sobrino propone ir a la Escritura para encontrar un método adecuado para hacer cristología: "según la Escritura el camino es inverso: se parte del hombre Jesús y desde ahí se reflexiona sobre su divinidad…"[26]. Es decir, él tiene confianza en que la relectura de la Escritura, de los textos que él mismo selecciona, le proveerá respuesta a su tesis de que el Jesús histórico es el punto de partida para una cristología adecuada a América Latina. Esta posición sigue reafirmando su confianza de que el texto bíblico le provee los datos necesarios sobre el Jesús histórico para una cristología.

---

[21] *Ibid*., pp. 2-3.
[22] Para conocer el texto completo acerca del dogma sobre la definición de las dos naturalezas de Cristo acordado en el Concilio de Calcedonia del 451 consúltese Enrique Denzinger, *El Magisterio de la Iglesia: manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la iglesia en materia de fe y costumbres*. Traducción al español por Daniel Ruiz Bueno. Barcelona: Herder, 1963, pp. 81-82. Sobre las raíces del conflicto de cristologías, el trasfondo del concilio de Calcedonia y comentarios acerca de la formulación dogmática véase el capítulo 5 "De Éfeso (341) a Calcedonia (451) La cuestión cristológica y la ruptura ecúmene" en Giuseppe Alberigo, ed. *Historia de los concilios ecuménicos*. Segunda edición. Salamanca: Sígueme, 2004, pp. 67-103.
[23] *Sobrino, op.cit.,* 1977, p. 4.
[24] *Ibid*., p. 4.
[25] *Ibid*., p. 4.
[26] *Ibid.,* p. 3.

De la misma manera, critica las cristologías que toman como punto de partida la resurrección, pero no como consecuencia de una praxis determinada y del seguimiento del Jesús histórico: "la resurrección de Cristo… en el Nuevo Testamento es cualificada como 'esperanza contra esperanza' y el lugar de donde ésta surge es una praxis determinada, el seguimiento del Jesús histórico… el punto de partida para comprenderla [a la resurrección] reside en la cruz de Jesús"[27]. Lo mismo hace con las cristologías que toman el *kerygma* como el punto de partida porque "ignoran que la praxis cristiana… [es] el modo de hacer esa *metanoia* real y no meramente pensada y sentida"[28].

Asimismo, las que ven a Jesús como maestro y modelo de la religión o como buen ciudadano porque "se ignora… lo típico de Jesús: su carácter escatológico…"[29]. Y también a las que toman como punto de partida la *soteriología* porque "Cristo se convertiría en un símbolo… cuyo contenido pudiera ser llenado arbitrariamente según los particulares intereses"[30]. Pero también considera otras aproximaciones al Jesús histórico, como las de Bultmann, Käsemann y Jeremias, y la de la teología de la liberación como resultado de la experiencia y praxis, de la fe y la vida, en un proyecto liberador de concreción histórica de Cristo. Para dar peso a tales argumentos en favor del Jesús histórico acude a citas de teólogos latinoamericanos, entre ellos Hugo Assmann y Gustavo Gutiérrez[31].

En conclusión, Sobrino es consciente de la manipulación que se puede hacer del texto bíblico y de la evasión de un compromiso histórico al hacer cristología. Es decir, para él la hermenéutica que lleve a una cristología debe pasar por la praxis. El Jesús histórico es el punto de partida para su cristología, pero es una historia de Jesús a partir del testimonio bíblico. El Jesús histórico es el principio hermenéutico para acercarse tanto intelectualmente como en la praxis a la totalidad de Cristo. Así, el proceso de lectura de Sobrino va siendo asociativo y sistemático, es decir tiene en cuenta todos los aspectos teológicos y sus relaciones entre sí, y sus implicaciones en la comprensión del Jesús histórico. Se deduce así que lo histórico de Jesús es la principal clave heurística de lectura para el jesuita.

7.3 Notas previas para el estudio de una cristología

Para comprender las preguntas y *aporías* que ayuden a profundizar el estudio de la cristología Sobrino propone un método: primero, investigar cristologías elaboradas; segundo,

[27] *Ibid*., p. 5.
[28] *Ibid*., p. 6.
[29] *Ibid*., p. 6.
[30] *Ibid*., p. 6.
[31] Véase también la nota 25 al final del capítulo uno en *ibid.,* p. 10.

relacionar el contenido de cada cristología con sus presupuestos; y tercero, descubrir pistas para planear la cristología.

Acude a cristologías europeas para ilustrar cómo actúan los presupuestos cristológicos y ayudar a comprender los capítulos siguientes de su obra. Las de Karl Rahner, Wolfhart Pannenberg y Jürgen Moltmann las explica, pero no las de Karl Barth, Paul Tillich y Paul van Buren. Las razones de su elección son: Rahner "ha roto una tradición de cristología positiva…"; Pannenberg ha "intentado construir una cristología sistemática desde la historia concreta de Jesús… y su escatologización"; y Moltmann "ha recalcado el papel del Jesús histórico…"[32]. Vemos nuevamente el foco histórico.

En cuanto a la cristología latinoamericana, la ubica dentro de la teología de la liberación y califica la hermenéutica implícita en ella como práxica. Sin embargo, y apoyándose en Leonardo Boff, considera que no sólo hay que hacer una lectura histórico-crítica de la figura de Jesús sino, como lo afirma Raúl Vidales, buscar la misma intención de Jesús. Es decir, hay que valorar que la investigación científica del camino de Jesús debe posibilitar la lucha por la verdad que nos hace libres. Asimismo, relaciona esta hermenéutica con la *aporía* del cautiverio e injusticia y la esperanza de liberación como expresión del reino de Dios. Este último lo considera principio hermenéutico para el estudio de la cristología. Así, para Sobrino el Jesús histórico se convierte en camino de liberación. Aquí aparecen nuevamente los focos social y político en la lectura hermenéutica del teólogo jesuita.

7.4 Jesús al servicio del reino de Dios

¿Cómo conocer al Jesús histórico? La tesis de Sobrino es que en primera instancia sólo se puede conocer al Jesús histórico a partir del reino de Dios. Para él, el significado del reino de Dios tiene varias connotaciones: 1) expectativa y esperanza, 2) gracia, 3) abandono del pecado y 4) conversión.

Para explicar la primera connotación define "rey" como "aquel que tiene dominio sobre Israel y su historia"[33]. Traduce la expresión hebrea "*malkuth Jahvé*" como "reinado, soberanía de Dios"[34]. Va al detrás del texto de Mr. 1:14, "hay que tener en cuenta los orígenes de la esperanza de Israel. Como pueblo sufrió grandes catástrofes…"[35] y lo relaciona con la escatología liberadora de Isaías 2:4; 25:8; 46:5; 65:17. Relaciona el término "reino de Dios" con

[32] *Ibid.,* p. 16.
[33] *Ibid*., p. 32.
[34] *Ibid*., p. 32.
[35] *Ibid*., p. 33.

una realidad renovada que se manifiesta en una humanidad reconciliada y liberada. Por esto, y los textos que usó, deducimos que Sobrino rechaza la guerra, afirma la opción de Dios por quienes sufren, y está convencido de que un mundo nuevo es posible.

Para la segunda, relee Lucas 10:23ss y 6:20ss, y Mateo 11:5 para rescatar el aspecto de la gracia en relación con la salvación, y los sinópticos y sus paralelos para verlos como signos de liberación (Lc 11:20; Mr. 3:32s; Mt. 11:21s). Relaciona la gracia con los significados de milagro: "…que rompe con las leyes de la naturaleza…"[36], "en griego… *teras* nunca es usada para describir los milagros de Jesús; en su lugar se usan *dynamis* (acto de poder), *ergon* (obra), y *semeion* (signo)"[37]. De la misma forma relaciona la gracia con "perdón de pecados", como verdadera liberación de los que viven en opresión.

Para la tercera, hace un paralelismo entre 1 Jn. 5:4 y Jn. 1:29 de las expresiones juaninas "mal", "pecado" y "opresión". Infiere que "pecado" es el rechazo al reino de Dios. Continúa su explicación mencionando eventos de la Biblia relacionados con la ley, los fariseos, los poderosos y los diezmos, entre otros, pero sin citar textos. Para él el pecador es el poderoso que cree agradar a Dios pero oprime a los demás. De esta manera, yuxtapone a opresores y oprimidos, pero, aunque menciona los eventos no cita los textos bíblicos. Deducimos que para Sobrino las dimensiones personal y social de pecado imposibilitan la reconciliación humana. Aquí identificamos nuevamente un foco social y político.

Para la cuarta, cita Mr. 1:14 y el sermón del monte para enfatizar la necesidad de un cambio radical en la vida. Entiende el amor al enemigo no como pacifismo sino como exigencia de conversión. Relee Mr. 13:33, Lc. 12:32, Mt. 6:10 y Mr. 4:26-29 para recordar la convicción apocalíptica de Jesús. Usa el griego y define *metanoia* como dos tipos de actitudes: para unas personas creencia en Dios, y para otras, seguimiento de Jesús. Interpreta Mr. 3:14-19, "la elección de los 12" como simbólico con respecto al reino y al poder sobre los espíritus inmundos, Mr. 8:27-38 como la *ortopraxis* del seguimiento, y Mr. 8:34 como las repercusiones personales, sociales y políticas del seguimiento.

En conclusión, según la relectura bíblica de Sobrino, sólo a través del reino de Dios, entendido éste como expectativa y esperanza, gracia, abandono del pecado, y conversión, se puede conocer al Jesús histórico. De esta manera el Jesús histórico se vuelve normativo. Es una interpretación bíblica que tiene como eje central el discipulado sufriente, muy parecido a lo que vimos en la segunda parte sobre la hermenéutica de John H. Yoder. Acá comienza a

[36] *Ibid*., p. 36.
[37] *Ibid*., p. 37.

visualizarse el seguimiento como clave central de lectura en relación con los focos social y político.

7.5 La fe de Jesús. Relevancia para la cristología y el seguimiento

El teólogo jesuita sospecha de las cristologías dominantes de la escolástica como la de Santo Tomás. Aquellas, basándose en el dogma, afirman que Jesús no pudo tener fe dada su naturaleza divina. Igualmente, sospecha de aquellas cristologías que han intentado desarrollar la humanidad de Jesús pero no han tenido en cuenta la dimensión teológica de su fe. En cambio, tiene certeza de que al reflexionar sobre el dogma de Calcedonia desde la fe de Jesús, se puede comprender en qué consiste la divinidad concreta. Es decir, que a partir de la historia de la fe de Jesús, testificada en la Escritura, se puede explicar el dogma.

Cree que la manera de entender los conceptos contenidos en el dogma es volviendo a la Escritura: "la fórmula de Calcedonia es un avance en la cristología, en cuanto es leída como regreso a su fuente histórica"[38]. No obstante, sospecha de las cristologías que han vuelto a la Escritura separando las palabras de Jesús de su historia o siendo selectivas de los temas a partir de los cuales hacen su reflexión. Por ejemplo, las que toman en cuenta los temas de la cruz o la resurrección como acontecimientos escatológicos pero aislados del proceso histórico de Jesús. O las que asumen tales acontecimientos como un designio divino que debía cumplirse independientemente de las decisiones tomadas por Jesús.

Considera necesario diferenciar los rasgos históricos de Jesús de su historia. Esto significa que Sobrino se pregunta si en la vida de Jesús no hubo también un desarrollo de su comprensión de Dios, lo que solamente se podría haber dado siendo Jesús solamente humano, diría el escolástico. Para comprender la historia de Jesús propone una serie de criterios: la concreción de los valores (amor, justicia, fraternidad), recobrar teológicamente su totalidad histórica, y tener una óptica latinoamericana. Es decir, un enfoque de análisis socio-político y de la asimetría en la realidad social.

7.5.1 La expresión "fe de Jesús" en el Nuevo Testamento

Sobrino reconoce que en el Nuevo Testamento no son frecuentes expresiones como "fe de Jesús" o "Jesús creyente", y da algunas razones: el lenguaje de "fe" no connota la plenitud de la existencia de Jesús; la fe de los cristianos incluye en su contenido al mismo

---

[38] *Ibid*., p. 61.

Jesús; el Nuevo Testamento, en general, habla más de la “fe en Jesús”. Interpreta la fe de Jesús en Mr. 9:23 y He. 12:2 como confianza en Dios e historia de su fe, respectivamente. Presta atención al detrás del texto: “la carta [a los Hebreos] está destinada a unos cristianos conscientes de que no ha acaecido la parusía… ha surgido la persecución”[39]. Afirma que el concepto de fe de Hebreos es parecido al del Antiguo Testamento, “confianza en Dios”, pero agrega el elemento sacrificial, “la fe se hace entonces fidelidad (He. 3:2, 2:13)… a través del sufrimiento (He. 2:10, 18; 12:2b)”[40]. Ahora el foco es el sacrificio.

7.5.2 La historia de la fe de Jesús

Sobrino afirma que lo que se describe en Hebreos se narra históricamente en los evangelios. Divide la historia de Jesús en dos etapas de su vida pública que tienen como bisagra la crisis de Galilea. Sobre la primera etapa, aunque habla de la relacionalidad de Jesús con el Padre y con el reino, del pecado, Dios, la estructura religioso-política, el poder, la marginación, la opresión, las malaventuranzas y la injusticia estructural, no cita textos de los evangelios. Deducimos que para él estos temas son fácilmente identificables en la Escritura y que su intención es despertar el interés en sus lectores para buscarlos.

El sacerdote jesuita tiene en cuenta la geografía (Galilea, Cesarea de Filipo, Decápolis, frontera sirio-fenicia) para interpretar el fracaso de la misión de Jesús y su distanciamiento tanto de las masas como de los jefes religiosos, la “crisis de Galilea”, en Mr. 8 y Mt. 13, y Juan 6:22-59; 6:66; 8:59; 10:40; 11:8,16. Así, ubica la fe de Jesús en su segunda etapa, la que va desde la crisis de Galilea hasta la muerte en la cruz, pero, nuevamente, no cita textos bíblicos. Lo importante para Sobrino en este segundo periodo de la fe de Jesús es el seguimiento y la disposición a tomar la cruz. Se continúa el foco sacrificial.

7.5.3 La condición humana de la fe de Jesús

Sobrino focaliza en dos aspectos de Jesús: las tentaciones y su ignorancia. Sobre las primeras, las interpreta en los sinópticos como una reflexión teológica y no como una descripción histórica del comienzo de la vida pública de Jesús. En otras palabras, con un propósito cristológico. Para la relectura de ellas hace uso del contexto del texto, “aparece inmediatamente después de la escena del bautismo”[41], y deduce que allí es donde Jesús se hace consciente de su misión y filiación; identifica la importancia del Espíritu en la comunidad para vencer la tentación, según Mr. 1:12; acude a las tradiciones cuando afirma que Lc. 22:28

---

[39] *Ibid*., p. 67.
[40] *Ibid*., p. 67.
[41] *Ibid*., p. 72.

pertenece a la más antigua tradición; identifica las ayudas literarias del relato de las tentaciones "…Satanás, quien toma el papel de tentador…"[42]; compara los evangelios sinópticos, identificando las maneras como en cada uno de ellos se vence la tentación: "En Mr. Jesús aparece… como el vencedor… En Mt. y Lc. el diablo se retira vencido, pero Lc. añade ´hasta un tiempo oportuno (4:13)´"[43]; relaciona la tentación con una historia de conflictividad: "después de la crisis de Galilea aumentan los conflictos de Jesús... disputas con los sacerdotes, expulsa los mercaderes del templo… los discípulos aparecen armados…"[44]; busca salidas prácticas a ella: es superada sumergiéndose en ella. Aquí identificamos nuevamente el foco político. Sobre la segunda -la ignorancia de Jesús-, la deduce de Mr. 9:1, Mr. 13:30 y Mt. 10:23: Jesús ignoraba la existencia de una iglesia después de la resurrección y el día de la venida del reino.

7.5.4 La fe de Jesús y la cristología sistemática

Sobrino relaciona la fe de Jesús con la cristología sistemática, concretamente la manera como es expresada la fe en el Antiguo Testamento, aunque sin citar textos que hablen de la fe de Jesús:

> Fe… en el Antiguo Testamento, pretende resumir la realidad más fundamental de una persona. La fe de Jesús en concreto se puede resumir en la actitud de confianza exclusiva hacia el Padre (relación vertical) y de obediencia a su misión, que es el anuncio y presentización [presencia] del reino (relación horizontal) [45].

Para explicar la relación de Jesús con el Padre, Sobrino investiga el significado de primogénito: "primogénito significa en primer lugar 'Hijo'... su relación con el Padre; pero significa también 'hermano'… su relación con los hombres"[46]. Concluye que la divinidad de Jesús señala el camino al Padre.

7.5.5 La fe de Jesús y la moral fundamental

Sobrino no se conforma con relacionar la fe de Jesús con la cristología. Él sabe que la fe de Jesús debe responder a la moral, en este caso la moral fundamental, como ética ya definida por su tradición católica romana en relación con lo individual, lo social, lo privado, lo público, el Estado, las prácticas sexuales y económicas. Por eso consideramos que ve necesario explicar el significado de "moral fundamental" como acciones que se dan en lo concreto e histórico, el

---

[42] *Ibid*., p. 73.
[43] *Ibid*., p. 74.
[44] *Ibid*., p. 74.
[45] *Ibid*., p. 77.
[46] *Ibid*., p. 79.

seguimiento de Jesús como exigencia moral, las características del seguimiento y sus consecuencias para la moral, y las limitaciones de la moral fundamental.

En cuanto a la teología moral como cristiana, explica el adjetivo cristiano: "nos referimos… a lo que en Cristo, entendido como el Jesús de la historia, hay de criterio para formular la tarea y criterios de la moral"[47]; y lo moral: consiste en encontrar lo ético de la experiencia desde la historia de Jesús, desde su praxis, de cómo se hace el reino, sin interesarle si es lógica o cronológica.

Sobre el seguimiento de Jesús como exigencia moral fundamental, identifica dos etapas: la primera, que se concentra en la elección y llamado a los discípulos para cumplir con su misión, pero al estilo de ellos mismos (Mr. 1:16-20; 3:14-19; 6:7, 8, 12); la segunda, que enfatiza el seguimiento de su persona hasta la cruz (Mr. 8:27-35).

Para identificar las características del seguimiento y sus consecuencias para la moral, tiene en cuenta el detrás del texto bíblico en los aspectos culturales: los discípulos entendían que "reino de Dios" implicaba una renovación integral y que su fin es la reconciliación universal pero con justicia y liberación del pueblo, tal como lo señala el Antiguo Testamento; define la justicia en relación con el otro, incluyendo el enemigo: "las relaciones con el enemigo han de tener como objetivo el bien del mismo enemigo y no una afirmación revanchista del sujeto"[48].

Igualmente, interpreta el seguimiento como "hacer el reino de Dios"; praxis, optando por los pobres y estando contra los opresores; conversión no solo como cambio moral sino como entrega de la misma vida; eficacia, es decir, usar el poder por amor para hacer el reino de una nueva manera; radicalidad, que trae crisis y alternativas: "no se puede servir a dos señores… (Dios o el dinero), cristológicamente (´el que no está conmigo está contra mí´), o antropológicamente (el que gana su vida, la pierde…)"[49]; utopía: "cuando Jesús exige una perfección como la del Padre celestial…"[50]; más allá de una conversión verbal: "´no todo el que me dice Señor, Señor…´"[51]; discernimiento de la voluntad de Dios en cuanto a lo bueno que hay que hacer. Esto último lo ejemplifica en decidir sobre el celibato o el matrimonio no como buenos o malos sino como lo recomendado. Llama la atención que Sobrino no cita los textos

---

[47] *Ibid*., p. 81.
[48] *Ibid*., p. 91.
[49] *Ibid*., p. 95.
[50] *Ibid*., p. 95.
[51] *Ibid*., p. 95.

bíblicos aunque menciona frases textuales de la Biblia. Sólo al final, para contrastar el discernimiento, cita Mt. 19:16-26.

Finalmente, Sobrino explica las limitaciones para una moral cristiana, pero sin citar textos bíblicos: 1) el seguimiento de Jesús no consiste en su imitación. Es imposible hacer exactamente lo que él hizo. 2) La moral de Jesús corresponde a una situación histórica concreta. 3) La situación histórica está ubicada teológicamente en la expectativa de la venida del reino.

En conclusión, para Sobrino la fe de Jesús está en relación con la exigencia moral del seguimiento, lo cual implica la opción por los pobres y la inserción en la realidad de conflictividad. Así, su foco sigue siendo social y político.

7.6 La Oración de Jesús

En su argumentación acerca del Jesús histórico y la dirección concreta que debería tomar la cristología, Sobrino ve necesario explicar la oración como un hecho histórico contextual y de contenido (no fundamentalista) determinado por el momento histórico. Para ello se basa en lo que registra la literatura especializada.

7.6.1 La oración de Jesús en los sinópticos

Sobrino hace uso del detrás del texto, como estrategia de explicación: "Jesús fue un judío que conocía y practicaba la oración tradicional de su pueblo"[52]. Sin embargo, su propósito es identificar lo típico de la oración de Jesús y el contenido de su oración mediante el método dialéctico. Primero se interesa en los textos de los sinópticos que muestran oraciones inadecuadas y rechazadas por Jesús: Lc. 18:9-14, "la parábola del fariseo y el publicano", una oración egoísta y que no tiene en cuenta la alteridad; Mt. 6:5s, "La oración en secreto", una oración hipócrita, mecánica y repetitiva. Identifica esta oración como una perícopa en Mateo. Concluye que hay que llegar a Dios como pobre.

Esto demuestra su opción por los pobres, aun desde la misma oración; Mt. 7:21s -"los verdaderos discípulos"- una oración sin praxis. Aquí vemos que concibe las "disciplinas espirituales" inseparable de las acciones de liberación; Mr. 12:38-40 -"los escribas juzgados por Jesús"-, la oración que se usa para oprimir; Lc. 3:21 -"El bautismo de Jesús"- y Lc. 9:29 -"La transfiguración"- para desmitologizar la oración, y los compara con sus correspondientes paralelos en los sinópticos. La conclusión de Sobrino es que las primeras comunidades

---

[52] *Ibid*., p. 109.

cristianas reflexionaban sobre la oración a partir del ejemplo de Jesús. Así, insinúa que la praxis debe inspirar la oración y, más concretamente, que nuestro entendimiento cristológico guía nuestras oraciones.

También lee los textos que, según él, son positivos sobre la oración de Jesús. En ellos identifica tres niveles en la oración: la de los judíos piadosos, la de la toma de decisiones históricas importantes y la realizada desde lo más profundo de la vida de Jesús. Para explicar el primer nivel acude al detrás de texto: como judío Jesús bendice la mesa (Mt. 14:19, 15:36 y 26:26s), observa el culto sabático y ora junto con la comunidad (Lc. 4:16). Concluye que la vida del Jesús histórico fue una vida de oración (Lc. 3:21; Mt. 3:13-17; Mr. 1:9-11; Mt. 27:46; Mr. 15:34; Lc. 23:46).

Para el segundo, acude a textos que le muestran las decisiones históricas importantes de Jesús, como la "elección de los doce" (Lc. 6:12s). Y para el tercero, considera que los textos de "la oración de acción de gracias" (Mt. 11:25; Lc. 10:21) y "la oración del huerto" (Mr. 14:35s; Mt. 26:39; Lc. 22:41s) son oraciones de alabanza y de acción de gracias con trasfondo apocalíptico (Dn. 2:20-23 y 44) y cuyo contenido es el mensaje del reino. En este nivel tiene en cuenta la estructura retórica: "han comprendido no aquellos que parecían poder comprender - los sabios- sino aquellos…"[53]. De igual forma tiene en cuenta el contexto del texto: "ora después de su actividad histórica, en medio del conflicto que le origina…"[54]. Es una oración que desemboca en una situación histórica, esto es, ser fiel a la voluntad del Padre hasta el final. Considera que la oración del huerto es una oración típica de Jesús porque en ella aparece la obediencia a la voluntad de Dios y la confianza en el Padre.

De esta manera vemos cómo es de importante para Sobrino la relación entre la oración que anhela el reino no sólo como un ya sino como algo futuro, sobre todo en relación con los pequeños. Es decir, en la oración de Jesús hay una opción por los pobres y un compromiso político. Esa es su focalización. En otras palabras, su entendimiento cristológico, aún con respecto a la oración, siempre lo lleva a la práctica en favor de los pobres.

7.6.2 El presupuesto de la oración de Jesús: "el Dios de Jesús"

Sobrino da respuesta a cómo y por qué fue la oración de Jesús. Para ello investiga qué noción tenía Jesús acerca de Dios. Acude al detrás del texto: "Jesús provenía del pueblo judío,

[53] *Ibid*., p. 115.
[54] *Ibid*., p. 116.

en cuya religión existían diversas tradiciones sobre Dios"[55]. También al análisis literario identificando tradiciones acerca de la noción de Dios en el Antiguo Testamento: tradiciones proféticas, apocalípticas, sapienciales, y la tradición de un Dios del silencio (en algunos Salmos, Lamentaciones y Eclesiastés). Es de observar que, a excepción de la última, Sobrino no cita textos para las tradiciones. Aún así, concluye que las diferentes nociones que tenía Jesús sobre Dios se basan en su misma historia.

Del Nuevo Testamento interpreta que Dios es creador (Mr. 10:6 y 13:19), incomprensible (Mt. 11:25s), con poder sobre la vida y la muerte (Mt. 18:23-25). En su relectura de estos textos concluye que Jesús reconoce la soberanía de Dios, pero que la trascendencia de Dios y la reverencia ante Dios no es algo típico en Jesús; más bien lo es la noción que Dios es gracia. Esta última afirmación la sustenta con algunas parábolas: "la parábola del amigo inoportuno" (Lc. 11:5-8) y "la parábola del hijo pródigo" (Lc. 15:11-24), entre otras, y en las discusiones con los fariseos (Mr. 7:1-17). Igualmente, se basa en E. Käsemann para afirmar que Dios está más allá de cualquier limitación que quiera hacer el ser humano de él, haciendo definitiva la diferencia entre lo sagrado y lo profano.

En su explicación del amor de Dios define expresiones: "*Abba*" es una expresión de confianza amorosa; "Padre", como un antropomorfismo de Dios amor; una última realidad que da sentido a lo demás. También contrasta palabras: "Rey" y "Señor", dadas las relaciones que estas tienen con el poder. Pone en paralelo Lc. 4:18s con Isaías, pero sin citar el texto de Isaías. Cita Oseas 6:6 y los paralelos de Mt. 9:13 y 12:7 para enfatizar la misericordia y no los sacrificios. Hace un análisis narrativo de Mr. 2:23-28; Mt. 12:1-8 y Lc. 6:1-5 acerca de la relación entre el hombre (ser humano) y el sábado: "el texto de encuentra como en la cuarta de las cinco controversias de Jesús con los fariseos"[56].

Asimismo, relee Mr. 12:28-34; Mt. 22:34-40; Lc. 10:25-27 y deduce que en ellos se equiparan el amor a Dios y el amor al prójimo. Acude a Boismard para reconstruir el texto original: "´y uno de los escribas le dijo: bien Maestro, y le interrogó… Jesús respondió… amarás a tu prójimo como a ti mismo´"[57]. Sobrino concluye que el amor a Dios sólo aparece en los textos citados y en Lc. 11:42. También interpreta, entre otros, el relato del joven rico (Mr. 10:17-22; Mt. 19:16-22; Lc. 18:18-23) enfatizando en las obligaciones con el prójimo. Concluye que corresponder al amor de Dios es hacer lo que Dios hace, esto es, amar a los hombres (a los seres humanos).

---

[55] *Ibid*., p. 120.
[56] *Ibid*., p. 126.
[57] *Ibid*., p. 128.

En conclusión, para Sobrino, el Dios al que ora Jesús es un Dios de amor y de gracia que espera la misma actitud del ser humano hacia su prójimo.

7.7 La muerte de Jesús y la liberación de la historia

Como respuesta a las cristologías que conciben la salvación como algo mágico en la redención y que eliminan lo escandaloso de la cruz y la realidad de opresión de América Latina, Sobrino reflexiona sobre la muerte de Jesús a nivel teológico y filosófico con base en tres aspectos que veremos a continuación.

7.7.1 La consideración de la muerte de Jesús después de la resurrección

Sobrino plantea tres tesis teológicas y dos filosóficas surgidas del Nuevo Testamento que demuestran cómo se fue olvidando el escándalo de la cruz. En la primera tesis, "la fe cristiana tiene su origen en la resurrección del crucificado"[58], contrasta los textos que hablan de la muerte de Jesús como algo trágico (Mr. 15:37 y 14:34-42 en relación con el Salmo 22:2), con los que, según él, la suavizan teológicamente (Lc. 23, Mr. 15:37 y 14:34-42 en relación con el Salmo 23); compara los sinópticos para ver lo propio de cada uno sobre la muerte de Jesús: Mateo sigue el mismo esquema de Marcos. También compara los sinópticos con Juan: en Juan no se cita el Salmo 22. Y contrasta los textos que suavizan la muerte de Jesús con 1 Co. 1:23 y He. 5:7, que mantienen el escándalo de la cruz. Como estrategia de explicación también tiene en cuenta la narrativa bíblica de Isaías 53 y el título de "Siervo sufriente" que, según él, va desapareciendo en la cristología del Nuevo Testamento especialmente después del evento de la resurrección. No obstante, reconoce que Hch. 3:13,26 y 4:27,30 aún mantienen tal perspectiva. Este análisis literario le lleva a deducir que en el Nuevo Testamento la cruz fue perdiendo importancia en la concepción del Dios de Jesús.

En la segunda tesis acerca de cómo se ha reducido el concepto de la muerte de Jesús a un misterio noético[59], o sea, relativo al pensamiento, al entendimiento, al intelecto, interpreta que en el Nuevo Testamento la cruz es concebida soteriológicamente. La cruz era un designio determinado (Hch. 2:23, 4:28, Mr. 8:31), era necesaria (Lc. 24:26), era una predicción (Lc. 24:25; 1 Co. 15: 4), etc. Relaciona el concepto de expiación del Antiguo Testamento con textos del Nuevo: "Jesús muere como expiación (Mr. 10:45); derrama su sangre por nosotros (Mr.

[58] Para conocer el enunciado completo de la primera tesis véase *ibid*., p. 139.
[59] Véase el enunciado completo de la segunda tesis en *ibid*., p. 140.

14:23s; Lc. 22:20) …"[60]. Y explica con paralelos temáticos cómo la muerte de Jesús también se concibe como una nueva *alianza* (Mr. 14:24; Mt. 26:28; Gá. 3:13; Co. 2:13s, entre otros).

Para explicar su tercera tesis acerca de cómo en la historia de la iglesia se ha querido desvirtuar el escándalo de la cruz[61] acude a tres ejemplos: 1) las interpretaciones del concepto en la historia de la tradición en los teólogos de la antigüedad y critica la manera cómo se ha querido invisibilizar el escándalo de la cruz; 2) la interpretación clásica de la edad media: la satisfacción vicaria de Anselmo, que también critica por considerarla ahistórica; 3) considerar la cruz como lo que posibilita la existencia del culto cristiano al estilo de las culturas de los pueblos donde la fe se predicaba. Concluye cómo el culto ha tratado de sustituir al seguimiento a Jesús.

En su cuarta tesis se opone a la concepción metafísica griega de la cruz[62]. Contrasta el pensamiento griego con el pensamiento latinoamericano, específicamente con la teología histórica de la liberación. Considera que la muerte sí es importante en este contexto latinoamericano y tiene en cuenta a los indígenas y campesinos como víctimas de ella. Aquí percibimos una hermenéutica contextual. Sostiene que América Latina es un contexto de sufrimiento, diferente del contexto griego. En la quinta considera que la epistemología griega hace imposible reconocer a Dios en la cruz de Jesús[63]. De ahí que, según él, para captar la intención de la cruz debe tenerse en cuenta el dolor. Entonces acude a Feuerbach -"el sufrimiento precede al pensamiento"[64]- y a Porfirio Miranda para afirmar que buscar a Dios debe hacerse donde él mismo dijo que estaba, en "las cruces reales de los oprimidos"[65]. En conclusión, para Sobrino el escándalo de la cruz es inevitable en una cristología que tenga en cuenta a los pobres y los que sufren.

7.7.2 La cruz de Jesús como consecuencia histórica de su vida

En éste y en el siguiente subtema Sobrino propone una explicación teológica desde la cual la muerte en cruz de Jesús puede recobrar su importancia. Así, plantea una sexta tesis acerca de que la teología de la cruz debe ser histórica[66] y se opone a la teoría satisfactoria de Anselmo. Más bien, considera, la cruz es el fin de un camino de fidelidad a Dios en un mundo de contradicción y que a su vez ese camino es un proceso hacia Dios mismo.

---

[60] *Ibid*., p. 142.
[61] Véase el enunciado completo de la tercera tesis en *ibid*., p. 143.
[62] Véase el enunciado completo de la cuarta tesis en *ibid.*, p. 146.
[63] Véase el enunciado completo de la quinta tesis en *ibid*., p. 148.
[64] *Ibid*., p. 149.
[65] *Ibid*., p. 150.
[66] Véase el enunciado completo de la sexta tesis en *ibid*., p.150.

En su séptima tesis plantea que Jesús es condenado por blasfemo[67]. Para explicarla hace un análisis de la narrativa sobre la condena de Jesús: "con respecto a la ley religiosa judía, Jesús fue un inconformista y liberal"[68] es decir liberador; se opuso al ritualismo y a entender a Dios sin actos liberadores para la humanidad (Mr. 2:23-28); tuvo conflictos con los fariseos (Mr. 7:1-8). Su interpretación es que Jesús elimina la diferencia entre lo sagrado y lo profano, en eso consiste su blasfemia.

Igualmente, va al detrás del texto para reconocer que Jesús como judío ortodoxo practicaba su religión, pero también tuvo una perspectiva liberal acerca de Dios, desenmascaró la manipulación que se hacía de Dios y que oprimía a los seres humanos, y eso lo llevó a la cruz. De esta forma Jesús es condenado por plantear otro concepto de acceso al verdadero Dios, por su conflictividad. En otras palabras, a Dios se accede mediante el humano que sufre, según interpreta Sobrino la parábola del samaritano (Lc. 10:25-37) y la del juicio (Mt. 25:31-46). Y explica lo que es la gratuidad, que implica que el deseo primario de Dios no es la justicia según las obras. Este concepto, acota, confronta y desenmascara a quienes creen que pueden manipular a Dios por medio de las obras. En cambio, los pobres y pecadores -los sin poder- son los receptores de la gracia.

La octava tesis afirma que Jesús es condenado como agitador político[69]. Para su explicación relaciona el concepto de Dios y reino de Dios del Nuevo Testamento (Mr. 1:14) con el del Antiguo (Is. 2:4; 11:6s; 25:8), expresado como reconciliación social; va al detrás de texto: "… la muerte en cruz, …era el castigo del agitador político"[70]; hace un paralelismo de la misión de Jesús con el movimiento zelote: según los evangelios Jesús tuvo discípulos zelotes (Lc. 6:15, Mr. 11:1-10) pero también se diferenciaba de ellos al no seguir la venganza sino el perdón y el amor aún al enemigo (Mr. 2:13s; Mr. 26:52). Y relaciona amor y política: el amor no es apolítico sino que se desarrolla enfrentando al poder opresor. De esta manera, consideramos, para Sobrino los conceptos de perdón y reconciliación van más allá de los conflictos interpersonales y adquieren connotaciones sociales y políticas en contextos violentos. Así, el foco de lectura continúa afirmándose en lo político.

En su novena tesis afirma que la cruz es consecuencia del camino histórico de Jesús y que la espiritualidad cristiana consiste en el seguimiento del camino de Jesús[71]. Para explicarla

---

[67] Véase el enunciado completo de la séptima tesis en *ibid*., p. 152.
[68] *Ibid*., p. 153.
[69] Véase el enunciado complete de la octava tesis en *ibid*., p. 156.
[70] *Ibid*., p. 157.
[71] Véase el enunciado completo de la novena tesis en *ibid*., p. 161.

define la espiritualidad de la cruz: "…no es pasividad y resignación… ante el poder…"[72]. En otras palabras, es una espiritualidad del seguimiento que adquiere un enfoque político por su lucha contra los poderes. En conclusión, su lectura es política, lo cual está en consonancia con lo que él mismo afirma: "la teología política es una teología de la cruz"[73].

7.7.3 La presencia de Dios en la cruz de Jesús

Sobrino también reflexiona acerca del sufrimiento como modo de ser de Dios, quien es amor. Así formula sus siguientes tesis. La décima plantea que lo típico de la muerte de Jesús es que muere en ruptura con su causa[74]. Presenta una explicación teológica de la muerte de Jesús como Hijo de Dios: "…no fue un mártir más… el grito de muerte de Jesús [fue] una exclamación desde el abandono… experimentó la muerte de su causa"[75].

La decimoprimera postula que en la cruz se cumple la prohibición de hacer imágenes y se reformula la trascendencia de Dios[76]. Para su explicación toma en cuenta Dt. 5:8, que prohíbe hacer imágenes de Dios e Is. 65:17, que habla de la auténtica realidad de Dios; concluye que en la cruz no hay imagen de Dios y que el poder de Dios contra lo negativo aparece impotente en la cruz.

En la decimosegunda tesis enuncia que la cruz de Jesús pone en cuestión todo conocimiento de Dios basado en una teología natural[77]; así, interpreta, la cruz es la crítica a todo acceso natural del ser humano a Dios, es decir, desde lo positivo de la existencia, lo cual ilustra con palabras de Bonhoeffer: "los hombres en su dolor llegan a Dios… los hombres se acercan a Dios en el dolor de Dios"[78]. Su foco ahora está en relación al sufrimiento.

La decimotercera tesis plantea que en la cruz de Jesús el mismo Dios está crucificado[79]. Explica lo que es el Dios crucificado: "aun después de la resurrección de Jesús… la relación de Dios con la historia irredenta no es idealista… sino realmente encarnada…"[80]. Y fundamenta su explicación citando los textos de 2 Co. 5:19s y Mr. 15:34 para concluir que en la cruz de Jesús Dios estaba presente. También explica el sentido de la Trinidad a partir de 1 Co. 15:28: "Dios participa en y se deja afectar en la historia en el Hijo, y por otra parte, la historia es asumida en

---

[72] *Ibid*., p. 162.
[73] *Ibid*., p. 162.
[74] Véase el enunciado completo de la décima tesis en *ibid*., p. 162.
[75] *Ibid*., p. 163.
[76] Véase el enunciado completo de la décimo primera tesis en *ibid*., pp. 164.
[77] Véase el enunciado completo de la décimo segunda tesis en *ibid*., p. 165.
[78] *Ibid*., pg. 166.
[79] Véase el enunciado completo de esta tesis en *ibid*., p. 168.
[80] *Ibid*., p. 168.

el Espíritu…”[81]. Y relaciona lo anterior con el seguimiento de Jesús: “…el seguimiento de Jesús… es… la participación en la vida misma de Dios… es hacer real en la historia el amor de Dios manifestado en la cruz”[82]. De esta manera Sobrino reinterpreta la confesión de que por la cruz hemos sido salvados.

La decimocuarta tesis afirma que la cruz no es la última palabra sobre Jesús, pues Dios le resucitó de entre los muertos[83], y explica lo que es la resurrección, la cruz, utopía, topía, esperanza y amor cristiano. Así, relaciona la cruz y la resurrección basándose en Bultmann: “la resurrección muestra el significado de la cruz”[84], y en 1 Co. 15:28: “tampoco la resurrección es la última palabra de Dios”[85]. Entiende la resurrección como “esperanza”-apoyándose en E. Bloch- y como utopía: “es el paradigma de la resurrección de Jesús…”[86]. Se basa en Leonardo Boff para definir el término utopía en griego: “que no existe en ningún lugar”[87]. También define topía: “que existe en un lugar”[88].

Relaciona el concepto de fe del Antiguo Testamento con el del Nuevo: “en el éxodo Dios oye el clamor de los israelitas en Egipto (Ex. 3:7; 6:5); en la cruz de Jesús Dios parece sordo al clamor de Jesús (Mr. 15:34)”[89] y la creación gime con dolores de parto (Ro. 8:22). Explica lo que es la esperanza cristiana: “esperanza contra esperanza (Ro. 4:18) …esperanza contra la muerte, contra la injusticia y contra la opresión, el cristiano da razón de su esperanza (1 P. 3:15)”[90]. Por último, declara que el amor cristiano es efectivo, se da en situaciones concretas. Concluye este capítulo afirmando que “la cruz es lo que hace cristiana la resurrección de Jesús, que sólo manteniendo el escándalo de la cruz se puede concebir a un Dios cristiano”[91]. Esto demuestra que se identifica con las víctimas en su sufrimiento y dolor.

Notamos que el proceso de lectura de Sobrino sobre el tema de la cruz es sistemático, es decir, un concepto teológico lleva a otro con el fin de argumentar sólidamente su tesis inicial en cuanto a que para hacer una cristología debe partirse de la fe del Jesús histórico. Esto se reafirma al considerar que pensar sobre Dios debe hacerse en presencia de una aporía, es decir, lo inconcebible: “si Dios es lo último y si en este mundo lo último, la última síntesis, la

[81] *Ibid*., p. 169.
[82] *Ibid*., p. 169.
[83] Véase el enunciado completo de la tesis en *ibid*., p. 171.
[84] *Ibid*., p. 171.
[85] *Ibid*., p. 171.
[86] *Ibid*., p. 172.
[87] *Ibid*., p. 172.
[88] *Ibid*., p. 172.
[89] *Ibid*., p. 173.
[90] *Ibid*., p. 173.
[91] *Ibid*., p. 174.

última reconciliación es imposible, entonces todo pensar serio sobre Dios se desarrolla en presencia de alguna aporía última"[92].

7.8 La resurrección de Jesús. Problema hermenéutico

Sobrino inicia este tema con una sospecha exegética: "la historicidad de las tradiciones sobre la resurrección de Jesús no soluciona el problema de la comprensión de la resurrección"[93]. De ahí que su propósito sea investigar el horizonte correcto para comprender la resurrección de Jesús.

Identifica las hermenéuticas dominantes acerca de la resurrección: la de Bultmann como existencial y en relación con el *kerygma*; la de Marxsen como "la interpretación de la fe y no de la realidad de Jesús… el desencadenamiento de la misión…"[94]; la de Pannenberg como histórica: "entroncada en una tradición… responde a una expectativa metafísica del hombre"[95]; la de Boff como "…el anuncio del reino de Dios como liberación… utopía realizada dentro de nuestro mundo…"[96]. Tiene en cuenta el detrás del texto: en el contexto judío la expectación apocalíptica y en el pensamiento helénico la liberación de la cárcel del cuerpo. Su conclusión es que "no presuponemos que ya sabemos quién es Dios para desde ahí entender la resurrección… sino a la inversa; quién es Dios lo sabemos desde la cruz y la resurrección de Jesús"[97]. Y propone el siguiente método para desarrollar su propuesta hermenéutica. Veamos.

7.8.1 La esperanza como principio hermenéutico para comprender la resurrección: ¿qué me está permitido esperar?

Para responder a esta pregunta Sobrino primero explica que en el Antiguo Testamento la resurrección es resurrección de los muertos[98], y usa una metáfora: "significa pasar del sueño al estado de vigilia…"[99]. También acude al detrás del texto: "la creencia de una supervivencia está influenciada por la filosofía griega (Sab. 3:1-5, 16; 2 Mac. 7:9; Job 19:25) …pero la concepción típicamente israelita aparece en los profetas… sobre todo en la apocalíptica de

[92] *Ibid*., p. 167.
[93] *Ibid*., p. 197.
[94] *Ibid*., pp. 178-179.
[95] *Ibid*., p. 179.
[96] *Ibid*., p. 180.
[97] *Ibid*., p. 180.
[98] Es importante aclarar que el Antiguo Testamento no habla de resurrección de los muertos con excepción de Daniel, en clave apocalíptica. Ahí, la resurrección de los muertos sirve para que se realice el juicio final. Tanto los malvados como los justos son resucitados, unos para oprobio, otros para el banquete final.
[99] *Ibid*., p. 181.

Daniel"[100]. Luego explica la resurrección en el Nuevo Testamento a partir de un análisis literario: la creencia de que Jesús vive y ha sido resucitado por Dios proviene de la apocalíptica; en el pensamiento paulino significaba un cambio radical (1 Co. 15:35-56); y la relaciona con el Antiguo Testamento (Da. 12:3, Is. 25:8, 26:7-19).

De igual forma hace uso de la imaginación: "el horizonte de expectación que tenían los testigos de las apariciones no era simplemente la esperanza apocalíptica, sino una esperanza cualificada…"[101], es decir una esperanza que se podía calificar, palpar mediante los sentidos en la historia de sufrimiento; la expectativa por la justicia de Dios, la teodicea, el poder de Dios, en medio del juicio y condena de Jesús. Así, para el jesuita, la resurrección de los muertos tiene que ver con el triunfo de la justicia tanto sobre el oprimido como el que oprime.

El proceso hermenéutico de Sobrino en este tema demuestra una preocupación por cómo hacer concreta, real, la esperanza de la resurrección. Es evidente que el sufrimiento de mucha gente en América Latina por causa de la injusticia está condicionando su lectura de la resurrección.

7.8.2 La función del conocimiento histórico para comprender la resurrección de Jesús: ¿qué puedo saber?

Para responder a esta pregunta Sobrino explica lo histórico de la resurrección en el Nuevo Testamento: 1) la situación aporética de los discípulos entre la cruz y las resurrecciones, y 2) una afirmación en tres dimensiones: a Jesús crucificado Dios le resucitó de los muertos, en él se basa el futuro de la justicia y los discípulos son testigos del hecho.

Critica los abordajes sobre la historicidad y el concepto de historia: el positivismo histórico "…pretende dominar los hechos del pasado… Dios no es portador de la historia, sino el hombre… es imposible denominar la resurrección como acontecimientos históricos…"[102]; la concepción existencialista "…hace imposible reconocer la resurrección de Jesús como acción de Dios… hace desaparecer la dimensión temporal de lo histórico…"[103]; la concepción (unilateral) de historia universal: "no capta que lo negativo de la historia no es sin más captado

[100] *Ibid*., p. 181.
[101] *Ibid*., p. 182.
[102] *Ibid*., p. 187.
[103] *Ibid*., p. 188.

en el horizonte de una historia universal… mientras exista el dolor, la miseria y la injusticia la historia no puede ser comprendida en su totalidad, si no es al modo de esperanza…”[104].

Propone un nuevo concepto de historia para comprender la resurrección: “que el futuro se comprenda no sólo como lo inacabado del presente, como el posible ‘más’ del presente, sino como promesa”[105]. Y describe la promesa de acuerdo a una de las frases de Moltmann: “una oferta que anuncia una realidad que todavía no existe…”[106]. De esta manera concluye que “captar la resurrección como histórica es captarla como promesa definitiva de Dios”[107].

En fin, Sobrino conoce bien el origen y desarrollo del tema de la resurrección, tiene conciencia de la dificultad que representa para una lectura hermenéutica en un contexto de sufrimiento y por eso propone redefinir la realidad como historia: que el futuro se entienda como promesa hecha en el presente.

7.9. La resurrección de Jesús. Problema teológico

Sobrino también quiere investigar lo que sucedió en la resurrección enfocando tres dimensiones: teológica, cristológica y antropológica.

7.9.1 El significado teo-lógico de la resurrección de Jesús

En esta dimensión investiga los credos del Antiguo Testamento: “[están en relación] con una acción… son credos históricos… el decálogo comienza con ese credo…”[108] y cita algunos textos (Dt. 5:6, Ex. 20:2; Dt. 26:5b-9). Del análisis narrativo del Antiguo Testamento (1 R. 20:13; 20:28; Ez. 25:6,8; Is. 65:17s) deduce que la acción histórica de Dios se mueve hacia el futuro con una creación totalmente nueva. Luego, analiza la narración del credo contenido en Ro. 4:17,24. Concluye que sigue la línea histórica del Antiguo Testamento porque es definido a partir de las acciones de Dios y de Su poder sobre la muerte.

A pesar de definir a Dios a partir de la resurrección o de la cruz, Sobrino no está satisfecho con tal consideración. De ahí que en su lectura hermenéutica involucre el elemento de la fidelidad de Dios a Jesús, tanto en la resurrección como en la cruz. Esto es, según él, lo

[104] *Ibid*., p. 189.
[105] *Ibid*., p. 189.
[106] *Ibid*., p. 189.
[107] *Ibid*., p. 190.
[108] *Ibid*., p. 197.

que permite definir a Dios como amor (1 Jn. 4:8,16), que también es una acción histórica (Jn. 3:16; 1 Jn. 4:9). Otra vez encontramos el foco histórico.

7.9.2 El significado soterio-lógico de la resurrección de Jesús

En esta dimensión Sobrino afirma que no sólo la cruz muestra la salvación sino que también lo hace la resurrección. Analiza narrativamente las apariciones del resucitado, aunque no las cita, para interpretar como una señal de paz que el resucitado se hubiera acercado a quienes lo abandonaron. Explica los costos de la reconciliación en el Nuevo Testamento desde la cruz: no como "gracia barata" sino como sufrimiento (1 P. 1:19) y que se concreta en el amor. Define "la gracia" a partir de 1 Jn. 4:11 "…es un modo de vida… es vivir según el amor..."[109], y la relaciona con el pensamiento de San Ignacio y de Dietrich Bonhoeffer en cuanto a tomarla en serio desde la cruz. Y relaciona la resurrección con el futuro liberador, aunque la entiende como esperanza del presente. Para fundamentar su relectura cita 1 Co. 15:13; Ro. 8:11; 1 Pe. 1:3 y Ro. 6:4. Concluye afirmando que la resurrección de Cristo hace de la vida del ser humano un éxodo.

7.9.3 El sentido cristológico de la resurrección de Jesús

Sobrino continúa su análisis narrativo del Nuevo Testamento cuando afirma que "después de la resurrección de Jesús se desencadena un proceso de fe y de reflexión teológica sobre Jesús… estas reflexiones se van desarrollando cronológicamente y con diversos matices teológicos…"[110]. Examina cómo se desarrolló la fe en Cristo durante la vida de Jesús: "en la primera etapa de su vida… era una figura mesiánica… en la cruz [los discípulos] abandonan a Jesús…"[111]. Para ello se basa en varios textos de los evangelios: Mt. 8:27-33; Mr. 8:11s; Mt. 12:38-42; entre otros. Esta relectura lo lleva a concluir que la cristología no se desarrolla antes de la resurrección.

Haciendo uso de la imaginación, propone cómo fue el desarrollo cronológico de las afirmaciones fundamentales sobre Jesús: "Si Jesús ha resucitado, entonces Dios ha confirmado a Jesús… con su resurrección de entre los muertos…"[112], y define la persona de Jesús teniendo en cuenta los títulos de dignidad y la teologización de los acontecimientos: "quizás desde el trasfondo apocalíptico en que se movían los discípulos la primera forma… fuese asociarle con

---

[109] *Ibid*., p. 200.
[110] *Ibid*., p. 201.
[111] *Ibid*., p. 201.
[112] *Ibid*., p. 202.

el hijo del hombre…”[113] (Hch. 3:20s; 1 Co. 16:22; Mt. 25:31; Mr. 14:61s, entre otros). Analiza la relación de Jesús con Dios en los títulos “Señor” e “Hijo de Dios” en la teología paulina (Ro. 14:9, Fil. 2:11, 1 Co. 7:10s, 9:14; Ro. 8:3, Gá. 4:4,6, Gá. 2:20 y Ro. 5:8,10).

Explica la unión de Jesús con Dios a partir de la teologización de los acontecimientos teniendo en cuenta la corriente adopcionista (Jesús se hace Hijo de Dios) y la que concibe la unión de Jesús con Dios desde siempre. Para la primera se basa en Ro. 1:3s y Mr. 1:11, para la segunda en los relatos de la preexistencia en las cartas paulinas y en Juan, aunque no cita los textos correspondientes. En cambio sí lo hace con Sab. 9:9-12, que habla sobre la sabiduría preexistente.

Sobrino termina haciendo algunas observaciones sistemáticas sobre el desarrollo de la fe en Cristo: “…Dios no abandonó a Jesús en la cruz… lo histórico de Jesús le pertenece a Dios y la posibilidad del seguimiento de Jesús le pertenece a Dios… El Hijo es la aparición histórica del Padre…El Espíritu es Dios… interiorizado… en la comunidad de creyentes…”[114]. Asimismo, “hay títulos que explicitan más la existencia terrena de Jesús (profeta, sumo sacerdote, siervo de Jahvé) y otros su realidad divina (Señor, *Logos*, Hijo de Dios)”[115], sin citar los textos. Pero sí lo hace con los títulos del “crucificado” (1 Co. 1:23) y el “Cordero degollado” (Ap. 5:6). Entiende que el propósito de tales términos es explicitar la importancia e irrepetibilidad de Jesús. Su análisis también le lleva a concluir que la predicación de Jesús y la de Pablo tienen continuidad en lo escatológico y que sus demandas en cuanto al seguimiento son similares.

Esta manera de aproximarse Sobrino al tema de la resurrección de Jesús nos lleva a pensar en la confrontación que significa para él, y para quienes vivimos en contextos de sufrimiento y violencia, explicar la resurrección de tal manera que muestre el poder de Dios sobre la muerte y genere esperanza no sólo para una vida en el más allá sino para el acá y el ahora. En otras palabras, tenemos el reto a dar una respuesta concreta a la pregunta de cómo hablar de, y experimentar, la resurrección desde las víctimas.

---

[113] *Ibid*., p. 203.
[114] *Ibid*., p. 205.
[115] *Ibid*., p. 205.

7.10 El Jesús histórico y el Cristo de la fe. Tensión entre fe y religión

Sobrino desea mostrar que cuando en la historia de la iglesia el Jesús histórico es olvidado, la fe cristiana pierde estructura y tiende a convertirse en religión, haciendo de la divinidad algo manipulable. Para ello explica varias tensiones. Veamos.

7.10.1 La tensión entre Jesús de Nazaret y el espíritu del resucitado

Sobrino afirma que después de la resurrección surge en los cristianos la tentación de creer que el reino había llegado definitivamente, lo cual tuvo sus consecuencias en las comunidades cristianas helénicas. Esto lo explica comparando las cristologías palestinenses con los himnos cristológicos helenistas (Fil. 2:6-11; 1 Ti. 3:16) que enfatizan la entronización de Jesús como Señor y no en el Jesús histórico. Considera que tal situación se ratifica en las cartas de Pablo a los Corintios, quienes tenían una falsa teología de la resurrección. Así, se aboca a la tarea de investigar si Pablo predicó contra una teología de la resurrección y si se esforzó por recuperar al Jesús histórico. Su análisis lo lleva a concluir que Pablo no usó un lenguaje de recuperación del Jesús histórico por cuanto ya en la primera parte de la carta lo enfatiza (1 Co. 1:23).

Investiga cómo el Nuevo Testamento aborda los temas del señorío y dominio de Cristo: "[el señorío] es retocado por Pablo, no debe entenderse entusiastamente… la muerte no ha sido vencida todavía… el Exaltado… sigue portando las heridas…"[116] (1 Co. 13:24-28, 2 Co. 6:4s; 11:23s; 13:3s; Gá. 6:17), y concluye que el poder de Jesús está en su debilidad y que de ahí se deriva el seguimiento; "[en] el evangelio más antiguo, el de Marcos, observamos que en él [Jesús] aparece ya como Hijo de Dios…"[117]; recurre al detrás del texto para reconocer a los filósofos y los datos biográficos en el helenismo; hace un análisis literario del evangelio de Marcos: "la gran extensión que se dedica a la narración de la pasión… Marcos es el evangelista que hace morir a Jesús en total abandono"[118]; explica teológicamente el olvido del Jesús histórico en el Nuevo Testamento; analiza la unión de los términos Cristo y Jesús: "la importancia teológica del nombre Jesucristo consiste en no separar el título en sí relativamente abstracto, Cristo, del nombre que designe a una persona concreta, Jesús… el NT

---

[116] *Ibid*., p. 215.
[117] *Ibid*., p. 217.
[118] *Ibid*., p. 217.

no dice que Jesús es el Cristo…sino que dice: el Cristo ese es Jesús…”[119]. De esta manera concluye que la divinidad se conoce a partir de Jesús.

7.10.2 Tensión entre fe y teología metafísica explicativa

El profesor de la UCA explica el desarrollo de la concepción de la fe como seguimiento de Jesús y proclamación del resucitado, a una concepción de fe como explicación de la realidad. Así, en primer lugar, reconoce la transición en el Nuevo Testamento de la cristología a la eclesiología, con concepciones distantes del seguimiento de Jesús pero cercanas a las religiosas de ese momento, según las cartas pastorales, especialmente 1 Ti. 3:15 y 2 Ti. 4:3, Efesios, y Hch. 11:67, entre otros textos.

Para explicar cómo se afirmó esa concepción religiosa en las comunidades eclesiales traduce el término griego *hodos* como camino cristiano; define el término griego *eusebia*: “en su sentido griego original *eusebia* significa atención, temor religioso; acude a la historia de la iglesia: Ignacio de Antioquía es quien acoge el término cristianismo para distinguirlo del judío; compara el discurso de Pablo en el Areópago con la predicación misionera al estilo judío, basándose en Sab. 13; acude al detrás del texto para afirmar la reacción que producía el epicureísmo en los apologetas y la intelectualización de la fe en los movimientos gnósticos heréticos y entre los cristianos fieles. Para esto último cita una frase de Clemente de Alejandría, “la verdad por la que se afanan los filósofos es idéntica con la revelación por Cristo”[120]. Concluye que la fe cristiana se fue acomodando a los esquemas de las religiones griega y romana.

7.10.3 Tensión en la teología política

El sacerdote jesuita explica cómo se dio la influencia de la filosofía griega sobre la fe, integrándola en el Estado político bajo la forma de religión. Acude al detrás de texto para afirmar que la ordenación entre lo religioso y lo político estaba en las religiones antiguas, donde Estado y dioses iban juntos. Por lo tanto, concluye Sobrino, no podía haber un Estado ateo y un Dios sin *polis*; trae a colación la postura de Jesús ante el poder político y la desacralización del mismo: el poder se encuentra en los pequeños (Mt. 6:28 y Lc. 12:27s); investiga la relación entre fe en Jesús y Estado político en los cristianos después de la resurrección: “en las narraciones de la pasión y en los Hechos los representantes del César son

[119] *Ibid*., p. 218.
[120] *Ibid*., p. 222.

tratados con cierto respeto… En Ro. 13:1 se ordena el sometimiento a la autoridad…[121]", y concluye que hay una convivencia tranquila entre la fe y el Estado político sin ser todavía tentación para la fe; acude a la historia de la iglesia para explicar la tensión de la fe con la teología política: "Hacia finales del siglo I… los cristianos sufren bajo Domiciano"[122]; interpreta que Ap. 13:18 se refiere probablemente al emperador Domiciano y Ap. 14:12 a la oposición del poder de Jesús al poder político. Igualmente, para Sobrino el Cordero degollado de Ap. 5:6 es Jesús y es por esto que se le debe honor.

7.10.4 Tensión entre culto y seguimiento

Inferimos que dada la comprensión que se tiene comúnmente en los católicos romanos de América Latina acerca de la relación entre participar de la eucaristía como evidencia de estar bien con Cristo, ser fiel a él y seguirle, Sobrino investiga si la liturgia cristiana mantiene su originalidad o si la liturgia es concebida en el transcurrir de la historia como el culto de las religiones.

Va a la realidad a la que el texto se refiere para afirmar que en tiempo de Jesús el judaísmo no era una religión de culto sino de observancia, y relee Mr. 7:6ss y Mt. 23:25-28 para afirmar que Jesús no atacó el culto ni sus prácticas sino el ritualismo legal. Igualmente, tomando como referencia los textos de 1 Ti. 4:13, 1 Ts. 5:27, Col. 4:16 y Ap. 1:3, deduce que las asambleas estaban dominadas por la palabra, tanto predicación como lectura del Antiguo Testamento. También hace análisis literario: "a esto se unen oraciones, recitaciones hímnicas y cantos"[123] y concluye que lo típico está en que las doxologías no sólo incluyen a Dios sino a Cristo (Ap. 5:13; 7:10). Acude a los comentarios de Bultmann para explicar cómo hacia fines del primer siglo la eucaristía es concebida como sacrificio y carácter cúltico y sacramental. Interpreta que la carta a los Hebreos "… rompe formalmente el esquema religioso de comprensión del culto…"[124] y concluye que la epístola es un llamado al seguimiento de Jesús.

Advertimos que la manera en que Sobrino trata el tema del Jesús histórico y el Cristo de la fe va muy de la mano con la aproximación que realiza Yoder en cuanto a la relación de los cristianos con las demandas del Estado cuando estas van contra el prójimo. Llama la atención que, a pesar de la opción por el pobre, tratada anteriormente, en este tema Sobrino se muestra cauto en cuanto a justificar cualquier acción violenta contra el Estado. Además,

[121] *Ibid*., p. 225.
[122] *Ibid*., p. 225.
[123] *Ibid*., p. 230.
[124] *Ibid*., p. 232.

reconoce a Jesús como el Cordero degollado, una figura que simboliza la opción no violenta de Jesús, aunque no necesariamente pasiva.

7.11 Los dogmas cristológicos

Sobrino califica los dogmas cristológicos centrales como incomprensibles. En contraste, y basándose en los cometarios de Pannenberg y E. Schlink, aduce que en el Antiguo Testamento hay credos con afirmaciones históricas constatables, como la liberación de Egipto, que lleva a una afirmación histórica sobre Dios. Su análisis literario le lleva a concluir que en la Escritura también hay afirmaciones doxológicas que expresan los hechos salvíficos de Dios: el canto de Moisés y algunos salmos. Así, Sobrino define que el dogma es "una afirmación doxológica en la que se pretende formular la realidad misteriosa de Dios mismo"[125] con un "contenido que expresa el sentido profundo de la realidad -Dios es Padre, salvación, etc.-..."[126].

Critica la formulación cristológica fundamental de que Cristo, el Hijo de Dios, es verdadero Dios y verdadero hombre (ser humano), debido a sus fórmulas griegas, la ausencia de categorías históricas típicas del Nuevo Testamento (análisis narrativo): conflictividad y tentaciones, la falta de relacionalidad y saber quién es Dios y qué es ser humano. En otras palabras, que lo que se revela en Jesús es el camino a través del cual los seres humanos se van haciendo hijos de Dios; en este sentido él es el camino al Padre.

En conclusión, para el teólogo jesuita es importante exponer los niveles de verificación del dogma cristológico. El primero son las afirmaciones históricas de Jesús narradas en los evangelios y en general en el Nuevo Testamento. Esto evidencia que tiene confianza en que la Escritura le provee los datos históricos. El segundo, las ideas que desencadena -el dogma- se van haciendo universales y deben ser interpretadas en diferentes culturas. Notamos un sesgo cultural en la hermenéutica de Sobrino el cual él corrobora al firmar que "si el dogma cristológico del siglo V fuese bajo todo punto de vista algo último y definitivo… supondría que su supuesta universalidad se reduciría a una época…"[127]. Por ello Sobrino concluye que en este nivel debe existir una historia de la cristología. El tercero, a lo largo de la historia se sigue haciendo afirmaciones doxológicas sobre Cristo que reflejan lo fundamental de la fórmula, tal como se lo hace en América Latina al concebir un Cristo liberador. Y el cuarto, sigue habiendo seguidores de Jesús. Es decir, se desencadena una historia de filiación, se engendran cristianos, concluye Sobrino.

---

[125] *Ibid*., p. 248.
[126] *Ibid*., p. 249.
[127] *Ibid*., p. 261.

7.12 El Cristo de los ejercicios espirituales de San Ignacio

Deducimos que debido a su formación jesuita y la importancia que adquieren para su orden religiosa los ejercicios espirituales, el profesor de la UCA busca demostrar que en la contemplación de San Ignacio hay una cristología orientada hacia el Jesús histórico y su seguimiento, y que tales ejercicios son relectura de una situación concreta. Reconoce que la actitud de lectura de San Ignacio fue mística y psicológica, no exegética, y hace varias aclaraciones, dentro de las que destacamos: 1) su análisis será exclusivamente en el texto y las repercusiones que pueden tener para hoy, 2) la polisemia del texto, 3) el horizonte desde el cual hará la lectura es el latinoamericano, 4) desecha cualquier lectura alegórica del texto, pero reconoce que sí es releído a partir de una situación concreta, 5) descarta una lectura psicológica y ascético-mística del texto, y prefiere hacer una lectura teológica de los ejercicios.

En cuanto a la teología explícita e implícita de los ejercicios Sobrino concluye que la teología de San Ignacio se deriva del enfoque general de los ejercicios y de la praxis cristiana, del seguimiento a Cristo. Asimismo, que en los ejercicios se expresan algunos rasgos concretos del Jesús histórico: 1) historización de la concepción de pecado a partir de lo que le acontece a Jesús, es decir lo que mata al Hijo. Este pecado perdonado debe llevar a la praxis: "qué he hecho por Cristo, qué hago por Cristo, qué voy a hacer por Cristo (9n.53)"[128], es el paso de la fe al seguimiento; 2) llamado al servicio al reino; y 3) conflictividad y seguimiento. A pesar de identificar este rasgo de conflictividad en su estilo de vida, Sobrino considera que San Ignacio no tiene una espiritualidad del sufrimiento sino del seguimiento. Entiende que el sufrimiento es consecuencia del seguimiento. Y aclara que en San Ignacio "imitación de Cristo… no es repetición de los rasgos de Jesús sino el situarse de igual forma que Jesús…"[129]. Este entendimiento del sufrimiento y el seguimiento a Jesús no dista mucho del enfoque de Yoder. Sin embargo, debemos observar que tal tema de la espiritualidad como práctica de devoción no es abordado explícitamente por el teólogo menonita.

En cuanto a la concepción de Dios, notamos que Sobrino adopta una actitud apologética con respecto a los ejercicios. Para el teólogo jesuita, el esquema básico de los ejercicios "no es Dios de Jesús-Jesús-Dios de Jesús, sino la divinidad- Jesús-Dios de Jesús"[130]. Considera, por lo tanto, que el recorrido de los ejercicios debe llevar a un compromiso por la liberación de las masas oprimidas. Notamos aquí la importancia que adquiere para Sobrino el análisis del contexto en que San Ignacio escribió los ejercicios, y la relevancia de ellos para

[128] *Ibid*., p. 309.
[129] *Ibid*., p. 316.
[130] *Ibid*., p. 320.

América Latina. Concluye que en ellos hay una teología orientada hacia una cristología del Jesús histórico y de su seguimiento.

En fin, Sobrino quiere ser coherente con su práctica religiosa propia de su orden y le preocupa que los ejercicios espirituales de San Ignacio no respondan a las exigencias concretas de un contexto de sufrimiento. Por eso quiere relacionar tales prácticas con el seguimiento. Deducimos que para Sobrino, si la espiritualidad del cristiano no se refleja en el seguimiento a Jesús con sus implicaciones liberadoras antes mencionadas, entonces ella debe ser revisada y cuestionada. En otras palabras, Sobrino invita a tener una actitud autocrítica.

7.13 Caracterización del proceso de lectura de Sobrino

En el trabajo realizado anteriormente hemos seguido minuciosamente la ruta interpretativa de Jon Sobrino en su obra *Cristología desde América Latina* a partir de un método empírico que ha privilegiado lo hermenéutico sobre lo exegético. Esto nos brinda una base sólida para la tarea que nos hemos propuesto en este capítulo y el siguiente. Ahora queremos hacer un análisis más general que nos permita caracterizar el proceso hermenéutico y exegético de Sobrino, es decir el proceso de su lectura misma. Veremos que en su lectura Sobrino ha tenido en cuenta los métodos que siguen las aproximaciones sincrónicas y diacrónicas. Así podremos definir con cuál de los métodos pueden ser analizados más a fondo los descubrimientos de la lectura de Sobrino.

Hemos empleado varias páginas escudriñando los aspectos hermenéuticos (actitud y focalización) y exegéticos (explicación del texto) en la lectura realizada por Sobrino sobre diferentes textos bíblicos. Esto demuestra la importancia que tiene para él encontrar en la Biblia al Jesús histórico en el que se pueda basar una explicación del dogma cristológico con categorías comprensibles en América Latina como nuevo referente de interpretación. Igualmente, en las páginas anteriores se refleja cuán relevante han sido para Sobrino los temas de la violencia, la impunidad y la injusticia en su contexto para formular su cristología.

Lo interesante en este punto es que su propuesta cristológica se dio años antes del asesinato de Monseñor Romero (1980) y de su comunidad de fe con la que convivía (1989), quienes inspiraron muchas de sus reflexiones y escritos posteriores. En otras palabras, podemos catalogar a la cristología resultante de su hermenéutica como una palabra profética en un momento de convulsiones, muertes e impunidad en América Latina, especialmente en El Salvador, situación que aún se mantiene en varios contextos. Este análisis es parte del camino que hemos emprendido para buscar renovar la hermenéutica anabautista en América Latina.

Nuestra caracterización tendrá en cuenta lo particular de nuestro análisis para llegar a lo general, de lo inductivo a lo deductivo, tal como lo plantea el método *The Grounded Theory*[131]. Así nos movemos ahora hacia lo más general, es decir, los aspectos analizados nos ayudarán a construir una teoría general de la hermenéutica subyacente en la cristología del teólogo vasco-salvadoreño.

7.13.1 Actitud frente al texto

La motivación de Sobrino para escribir su obra, objeto de este trabajo, fue cómo explicar el dogma cristológico a partir del texto bíblico de tal manera que sea comprensible y relevante en contextos de sufrimiento, pobreza, violencia e impunidad. Esto lo llevó a escoger unos textos bíblicos que tematizan tales situaciones, la mayoría de ellos del evangelio de Marcos (105 veces)[132]. Inferimos que Sobrino acude al segundo evangelio dado que allí los temas del seguimiento y la confesión cristológica se dan en un contexto de persecución, sufrimiento y martirio.

Sobrino entra a leer los textos con varias predisposiciones. La primera es la realidad de violencia, pobreza y exclusión que se experimentaba, y aún se experimenta, en el contexto centroamericano y específicamente salvadoreño. De ahí que la pregunta que guía su lectura es en qué medida los textos tematizan la violencia, la injusticia, la impunidad, la pobreza; pero también, cómo generan esperanza real, histórica y concreta. Además, tal como concluíamos en el sexto capítulo de esta investigación "Sobrino y su contexto", el contexto del teólogo liberacionista se constituye en una brújula al momento de elegir los textos bíblicos.

La segunda predisposición es su identidad católico-romana; se preocupa de temas como el Magisterio de la iglesia, los Padres de la iglesia y los dogmas cristológicos. La tercera es de estilo jesuita; está preocupado por la coherencia entre su propuesta cristológica y la espiritualidad al estilo de San Ignacio de Loyola. La cuarta, la principal, es que su lectura está influenciada por la teología de la liberación al oponer las categorías pobres y ricos, oprimidos,

[131] Barney G. Glaser y Anselm L. Strauss, *The Discovery of Grounded Theory; Strategies for Qualitative Research*. Sixth paperback printing. New Brunswick and London: Aldine transaction, 2011.

[132] En nuestra investigación hemos identificado que Sobrino escogió 508 citas bíblicas para su obra *Cristología desde América Latina*, de las cuales 47 corresponden al Antiguo Testamento y, el resto, 461, al Nuevo. El mayor número de las citas del Antiguo Testamento corresponden a Isaías (13 veces) y de las del Nuevo Testamento al evangelio de Marcos (105 veces). En total Sobrino hace referencia a 258 citas de los evangelios, 37 de Hechos, 102 de las cartas paulinas (de las cuales 41 son de Romanos), 8 de las cartas pastorales (Timoteo y Tito), 22 de Hebreos, 18 de las epístolas universales y 11 del Apocalipsis. Además, cita 8 veces libros apócrifos (Sabiduría en tres oportunidades, y 2 Macabeos, Henoc, Baruc y 1 Clemente en una oportunidad).

y opresores, privilegiados y desclasados, entre otras. Digamos entonces que tanto la realidad de violencia como la tradición católico-romana, la espiritualidad jesuita y la teología de la liberación se constituyeron en hilos conductores de la lectura de Sobrino.

Ahora bien, su propósito de lectura es ayudar a comprender a Cristo y su operatividad histórica en América Latina. Él quiere demostrar que el Nuevo Testamento presenta al Jesús histórico y que el Cristo del dogma debe ser entendido a partir de la Escritura. Este propósito tiene similitudes con el de Yoder en cuanto a que a través del texto bíblico busca aproximarse a la historicidad de la ética no violenta de Jesús.

A lo largo de su obra Sobrino es sistemático. Es decir, tiene en cuenta todos los temas teológicos y sus relaciones ente sí, así como la filosofía, la historia, el desarrollo doctrinal y otros conceptos y sus implicaciones para la comprensión del Jesús histórico y la ética. En la elaboración de su teología está preocupado por ser consistente, coherente e integral, y busca que ningún concepto quede suelto en sus argumentos. Dentro de los términos que define en su relectura hermenéutica están "pecado", "pecador", "milagro", "perdón de pecados", "primogénito", "cristiano", "moral", "designio de Dios", "encarnación", "utopía", "amor cristiano", "gracia", "reconciliación", "amor", "dogma", "persona" y "devenir".

Debemos observar que en muchas oportunidades Sobrino cita únicamente unas partes de los textos, preferencialmente un solo versículo, pero no relatos completos. Así, trata el tema del reino de Dios a partir de Mr. 1:14, tarea que realiza en cuatro puntos. Y explica la fe de Jesús en el Nuevo Testamento con base en Mr. 9:23 y He. 12:2. También, algunas veces Sobrino no cita textos bíblicos pero sí los eventos relatados en la Biblia, por ejemplo, cuando habla de la ley, los fariseos, los poderosos, los diezmos, la relación del pecador con la ostentación del poder o la yuxtaposición opresores-oprimidos.

Sobrino sospecha de las interpretaciones que separan al Cristo total -humano y divino- de la historia o que muestran a un Cristo que es sólo amor porque, considera, promueven las desigualdades sociales, sacralizan los poderes y favorecen que los poderosos sometan a los pueblos latinoamericanos. Esta afirmación da la base para pensar que su lectura también fue materialista[133], es decir no idealista, que busca descubrir la clase de sociedad en la cual surgió el texto, pero que se hace desde la situación del oprimido.

---

[133] Véase José María Caballero, *Hermenéutica y Biblia*. Estella: Verbo Divino, 1994, pp. 113-127.

Lo mismo hace con aquellas lecturas que conciben la reconciliación universal de Cristo como tarea para el presente y no para el futuro, o que optan por el pacifismo pero no por el oprimido, desconociendo la conflictividad histórica y condenando cualquier subversión. También critica las cristologías que conciben a un Cristo absoluto y divino porque invisibilizan las necesidades de los oprimidos. Y también a las cristologías que toman puntos de partida diferentes del Jesús histórico, entre ellos la presencia de Cristo en el culto -la eucaristía-, la resurrección, el kerigma o la soteriología.

A pesar de la actitud de sospecha Sobrino también manifiesta confianza en el canon bíblico, incluyendo los libros apócrifos (especialmente Henoc, Sabiduría, 2 Macabeos y Baruc), y contextualizándolos a la situación latinoamericana. En ese sentido está mucho más en la línea de la teología de la liberación clásica. Tiene la certeza que el texto bíblico le aportará los elementos necesarios para conocer al Cristo histórico y que el Nuevo Testamento contiene el paradigma eclesial de concebir a Cristo a partir de la realidad y vida concreta de una determinada comunidad de fe; que el testimonio bíblico es historia y no solamente doctrina. Igualmente, está seguro de que al ir a la Escritura encontrará un método adecuado para hacer cristología; está convencido que el camino para reflexionar sobre la divinidad es el hombre Jesús. Confía en ver al Jesús de los evangelios, el Cristo histórico, como el punto de partida. En otras palabras, que la historia de Jesús la encuentra en el testimonio bíblico.

Sobrino también busca que su relectura promueva transformaciones sociales y políticas evidenciadas en la liberación de la opresión de los poderes reales que oprimen a los pobres y no les permiten su pleno desarrollo como seres humanos. Su lectura está en la línea de la liberación en cuanto crea consciencia en los oprimidos de las causas de su opresión y confronta a los opresores para que se conviertan y practiquen la justicia.

En consecuencia, el texto bíblico adquiere un doble status en su lectura hermenéutica. Por un lado, es de confiar, especialmente en cuanto a que provee los datos suficientes para encontrar al Jesús histórico, pero, por otro lado, también debe ser recuperado porque se ha usado para dominar y oprimir a los pueblos. De ahí su preocupación por recuperar el significado de varios términos bíblicos y de hacer un análisis estructural que le permite ver la secuencia de eventos y conceptos acerca de la historia de Jesús.

7.13.2 Focalización

Un análisis cuidadoso de la cristología de Sobrino permite identificar términos y expresiones que tienen que ver con el contexto convulsionado en la década de los setenta en

América Latina y particularmente en El Salvador. Dentro de esos términos se identifican: "histórico", "desenmascarar", "radical", "mal", "injusticia", "justicia", "praxis", "conflicto", "clase social", "amor eficaz", "amor sufriente", "transformación", "ideologías", "opresores", "oprimidos", "pobres", "ricos", "indios", "campesinos", "víctimas" y "liberación". Dichos términos y expresiones demuestran lo contextual en Sobrino, que los temas en los que focaliza su hermenéutica son el social y el político, los cuales constituyen lo histórico, foco principal de su reflexión sobre Jesús.

Sobrino inquiere por la historia de la fe de Jesús. Esta es la pregunta que lo lleva a organizar su material. De ahí que empieza con el Jesús histórico, sigue con el reino de Dios, la fe de Jesús, la oración, la muerte, la resurrección, los dogmas cristológicos y termina con los ejercicios espirituales de San Ignacio. De esta forma, Sobrino demuestra que el Jesús histórico se convierte en camino de liberación. No obstante, dada su misma naturaleza, dicho foco histórico va de la mano con los focos social y político; por ejemplo, identificar como pecado el rechazo del reino de Dios tiene implicaciones no sólo personales sino estructurales, públicas y sociales. De la misma manera, para el sacerdote el seguimiento a Jesús tiene repercusiones sociales y políticas. Ese foco político también se identifica en su interpretación de las tentaciones; las ve como la conflictividad de Jesús con el pecado de la ostentación del poder: menciona su tesis sobre la condena de Jesús como agitador político, afirma que la teología política es una teología de la cruz e interpreta que Jesús desacraliza el poder político al mencionar que los discípulos no deben actuar como los poderosos.

7.13.3 Estrategias de explicación

Las estrategias usadas por Sobrino en su lectura hermenéutica de los textos bíblicos se mueven entre la sincronía y lo diacronía. En la sincronía su interés estuvo, mayormente, en los aspectos estructurales, semánticos, narrativos, simbólicos y paralelismos intertextuales e intratextuales. En la diacronía, en la situación de origen del texto (su trasfondo histórico), géneros literarios, aspectos literarios, tradiciones y reconstrucción del texto.

Hay unos intereses de vida en Sobrino cuando se aproxima al texto. De ahí que su lectura sea existencial y tenga en cuenta los aspectos relacionados con su actitud de lectura. Esta forma de aproximarse puede enseñarnos mucho a quienes estamos acostumbrados al estudio científico de los textos. Aunque la formación académica teológica de Sobrino es de nivel superior, su lectura no está marcada por una exégesis profesional nacida de él mismo. Más bien, se apoya en especialistas en la materia y muestra interés por lo sincrónico de los

textos. Antes de explorar los aspectos sincrónicos y diacrónicos veremos algunas de las fuentes en que se apoyó Sobrino para la hermenéutica que subyace en su propuesta cristológica.

7.13.3.1 Fuentes de apoyo

Sobrino apoya sus explicaciones en teólogos de la liberación de América Latina. Él cita a Hugo Assmann, Gustavo Gutiérrez, Ignacio Ellacuría (este último español, radicado en ese entonces en San Salvador), José Comblin, Raúl Vidales, Rubem Alves, Leonardo Boff, Segundo Galilea y Porfirio Miranda. Para las cristologías europeas acude a Karl Rahner, Wolfhart Pannenberg y Jürgen Moltmann. Sin embargo, Sobrino no es crítico de los teólogos de la liberación como sí lo es de los europeos. Esta actitud se constituye, por un lado, en una estrategia para protegerse de cualquier crítica sobre sus postulados cristológicos y, por otro lado, en una forma de decir que lo que aquellos han hecho es una corrección a la cristología europea, corrección con la cual él se identifica.

Igualmente, se apoya en Joachim Jeremias para explicar las tres oraciones de Jesús; en Käsemann, para afirmar que Dios está más allá de cualquier manipulación del ser humano; en Boismard, para reconstruir el texto original de los sinópticos sobre los mandamientos del amor a Dios y el amor al prójimo; en Lutero, para afirmar la tesis de que en la cruz el mismo Dios está crucificado; en Bonhoeffer, para el concepto de la gracia; en Schweitzer, para definir que Marcos representa elementos del Jesús histórico; y en Bultmann, para definir términos como el de *hodos* o explicar la eucaristía.

Esa conjugación de pensamientos muestra no sólo que quería tener seguridad en que sus apreciaciones para una cristología desde América Latina no eran únicas sino brindar garantías frente a posibles críticas desde la iglesia católica, pero sobre todo blindarse contra cualquier juicio que podría resultar desde el seno de ella en caso de considerar sus posiciones contrarias a la tradición y heréticas. Él, como sacerdote, no podía ser ajeno a esta posibilidad. No obstante, tal como lo mencionamos en el capítulo biográfico, veinte años después dos de sus obras que tienen como base *Cristología desde América Latina* fueron condenadas por la jerarquía católica[134]. Esta faceta de la lectura de Sobrino refleja una actitud ecléctica, es decir, que le era muy necesario acudir a diferentes pensamientos que, aunque diferentes, confluían en lo central: afirmar la historicidad de Jesús.

[134] Véase la nota 41 en el capítulo 6 de esta investigación “Jon Sobrino y su contexto”.

7.13.3.2 Exploración de la sincronía del texto

Varias de las estrategias de explicación usadas por Sobrino demuestran su interés por la sincronía del texto con el fin de encontrarle significado para la vida. Su existencialismo lo lleva a interpretar el texto inmediatamente. Por ejemplo, para él, en las tentaciones "hay un interés de resolver ciertos problemas de las primeras comunidades cristianas: mostrar que los cristianos, aún después del triunfo de Jesús, viven en medio de la tentación, y mostrar que en esa situación también ellos, como Jesús, serán ayudados por el Espíritu"[135], o que en ellas se ve la condición humana de la fe de Jesús. Hay una tendencia metodológica en la lectura de Sobrino de darle significado al texto antes de hacer exégesis. En cierto sentido llega condicionado por una *precomprensión* o *lectura ingenua*, tal como califica Ricoeur en su *arco hermenéutico* a la primera lectura[136]. No obstante, su "pre-juicio" es corroborado en su investigación exegética. Pero Sobrino se opone a cualquier interpretación moralizante. Así demuestra sus intereses de vida. En otras palabras, para él la vida ilumina el texto, pero sus intereses están distanciados de las lecturas y cristologías dominantes y fundamentalistas.

A continuación veremos con algunos ejemplos los aspectos sincrónicos más evidentes en la lectura de Sobrino que se desprenden del análisis realizado. Con esta matriz de métodos sincrónicos pretendemos demostrar la importancia que tuvo el texto, como tal, para Sobrino, y encontrar un significado para la vida y la realidad concreta latinoamericana. Es decir, el significado que adquiere el texto para Sobrino a partir de las estructuras inmanentes, lo que el texto mismo quiere decir como hecho literario resultante.

7.13.3.2.1 El texto como sistema estructural

Habíamos dicho que por análisis estructural o semiótico entendemos "una aproximación al texto literario que se interesa en primer lugar en la configuración interna de los elementos del texto"[137]. Pareciera ser que Sobrino identificara la estructura de algunos textos que le ayudan a focalizar en su propósito de rescatar al Jesús histórico. Por ejemplo, en su análisis de las tentaciones él afirma que "el pasaje de las tentaciones es claramente una interpolación… aparece inmediatamente después de la escena del bautismo"[138], es decir está delimitando el texto, parte de lo que se hace en un análisis estructural. Y relaciona el evento del bautismo, como misión y filiación, con la tentación para concluir que "la tentación atañe al

---

[135] Sobrino, *op.cit.*, 1977, p. 72.
[136] Véase Paul Ricoeur, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Segunda edición en español. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 144.
[137] Véase Hans de Wit, *En la dispersión el texto es patria. Introducción a la hermenéutica clásica, moderna y posmoderna*. San José, Costa Rica: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2002, p. 335.
[138] Sobrino, *op.cit.*, 1977, p. 72.

mismo Jesús, que éste es amenazado por crisis de autoidentificación"[139], "la esencia de su verdadero mesianismo"[140]. Asimismo, en su análisis de la estructura identifica que las tentaciones "aparecen en relación con Satanás"[141]. Aquí se aprecia una lógica de oposición del tentador con respecto a Jesús. Otro ejemplo es el análisis estructural de Mr. 1:16-20 en el que Sobrino identifica dos bloques en el texto. Por un lado, el llamamiento a una tarea específica para los discípulos "predicar el reino, la conversión…, exorcizar…"; por el otro, la actitud personal de los enviados "no llevar nada… ni pan, ni alforja…"[142].

El análisis estructural le ayuda al sacerdote jesuita a identificar el mensaje del texto, reconstruir líneas teológicas como, por ejemplo, la relación de Jesús con el Padre, y descubrir un interés cristológico. Allí se encuentra una clave para la comprensión. Es decir, ve al texto con identidad propia, como una estructura, una organización que produce sentido, más allá de la intención del autor. Toma los textos tal cual aparecen en el canon y aún así le permiten la reconstrucción de la historia de Jesús. En esa búsqueda Sobrino no puede evitar encontrarse con el Jesús no violento, o al menos con el Jesús que rechazó las armas y la fuerza para implantar el reinado de Dios. En otras palabras, su análisis estructural "es la búsqueda de lo inconsciente del texto"[143] o "lo no dicho de lo dicho del texto"[144], en este caso que el Jesús histórico rechazó la violencia.

7.13.3.2.2 El texto como sistema semántico

Al evaluar el texto como sistema fonético, es decir, cómo el texto adquiere significado en la manera como suena, Sobrino no hace un análisis prosódico; no le preocupa si el texto suena a ironía, alegría, preocupación, tristeza, etc. No encontramos rasgos de este aspecto en la lectura de Sobrino. Lo importante para él es que el texto está en relación con la identidad de Jesús en cuanto humano-histórico. Por ejemplo, "la tentación atañe al mismo Jesús, que éste es amenazado por crisis últimas de autoidentificación"[145], "la parcialidad del amor de Dios se nota también en las declaraciones de Jesús sobre quiénes son felices y quiénes

[139] *Ibid*., p. 73.
[140] *Ibid*., p. 73.
[141] *Ibid*., p. 73.
[142] *Ibid*., p. 87.
[143] Caballero, *op.cit.,* 1994, p. 91.
[144] José Severino Croatto, *Hermenéutica bíblica. Para una teoría de la lectura como producción de sentido*. Buenos Aires: Lumen, p. 108.
[145] Sobrino, *op.cit*., 1977, p. 73.

desgraciados"[146], "su oposición a lo ritual y a una concepción de la divinidad que no libera al hombre está en Mr. 2:23-38"[147].

Igualmente, él pone atención a los códigos que juntos, en el texto, van dando un significado, un mensaje. Por ejemplo, en el mismo relato de las tentaciones la relación entre las palabras bautismo, misión, filiación, reino de Dios, poder, fe y vida pública, llevan a Sobrino a encontrarle un significado a dicho relato: la tentación es el clímax de la vida pública de Jesús y la historización de su fe; la fe de Jesús se ha hecho a través de la historia.

Para Sobrino también son importantes los rasgos semánticos. Él se preocupa por el significado exacto de un vocablo o de una frase, tal como discurre en su obra objeto de este estudio. Así, por ejemplo, utiliza términos y expresiones propias de los idiomas hebreo y griego, que son los idiomas bíblicos, y hace su propia traducción de ellas, así como de términos latinos. Ejemplo de ello son sus definiciones sobre "rey", "reino de Dios", "milagro", "perdón", "pecado", "pecador", dogma", "*metanoia*", "*Abba*", entre otros. Su interés está en clarificar los conceptos y a partir de allí concretar aspectos propios del Jesús histórico y de su seguimiento.

En la exploración del campo semántico se ve claramente la consolidación de la imagen del Jesús histórico en la cristología de Sobrino, en oposición fundamental con las cristologías dominantes fundamentalistas y aquellas que lo quieren relacionar con la fuerza. Esto lo aproxima a la hermenéutica de Yoder que investiga por la no violencia de Jesús.

7.13.3.2.3 El texto como sistema narrativo y discursivo

Sobrino también está interesado en los componentes narrativo y discursivo. Esto le ayuda a ver que hay una continuidad entre el Jesús histórico en los textos bíblicos así como su conflictividad con la realidad contextual, incluyendo sus propias tradiciones religiosas. De esta manera establece interrelaciones entre los actores del texto, especialmente con el Jesús histórico, su personaje central y clave de lectura. Este aspecto lo encontramos sobre todo en los evangelios. Para Sobrino, las palabras y discursos de Jesús hacen ver el reino de Dios como salvación y liberación (Mt. 11:5), le ayudan a entender el significado de los milagros y el perdón de pecados como signos de liberación (Lc. 11:20 y paralelos), ver la exigencia del seguimiento (Mr. 8:27-38), entender el propósito cristológico de las tentaciones (Mt. 4:1), comprender la cruz como consecuencia histórica de la vida de Jesús (Mr. 7:1-8), diferenciar a

---

[146] *Ibid.*, p. 125.
[147] *Ibid.*, p. 153.

Jesús de los zelotes (Lc. 6:15) y condenar el uso de la espada (Mt. 26:52), entre muchos otros textos.

7.13.3.2.4 El texto como símbolo

Sobrino también tiene en cuenta el aspecto simbólico para encontrarle significado al texto. Sin embargo, debemos aclarar que para identificar el símbolo "debe existir una cualidad real sensorial"[148], que creemos Sobrino ha desarrollado con sus experiencias y su preocupación por la realidad de negatividad, particularmente de El Salvador. De esta manera el símbolo se convierte para Sobrino en una herramienta indispensable para dar a conocer aquello difícil de expresar con palabras comunes y corrientes, y cuyo significado sea inagotable e insustituible. En otras palabras, para Sobrino el símbolo contiene en sí mismo un plus de significado[149]. Inferimos que el sacerdote jesuita identifica el símbolo con el fin de advertir que las acciones reales del Jesús histórico no deben ser confundidas con las figuras literarias que presenta el texto. Por ejemplo, para él "la elección de los 12" (Mr. 3:14-19) es simbólica con respecto al reino y al poder dado a los discípulos sobre los espíritus inmundos. En este sentido quiere mostrar que el Jesús histórico está alineado con el reino de Dios y que está comprometido en confrontar y desarraigar las estructuras del mal.

7.13.3.2.5 Paralelismos intertextuales e intratextuales

Un ejercicio que realiza constantemente Sobrino en su búsqueda del Jesús histórico es identificar los *paralelos intertextuales e intratextuales* de algunos textos. Por ejemplo, compara el relato acerca del abandono de Jesús, tomado del Salmo 22:2, con los textos paralelos de los evangelios sinópticos, y a estos entre sí (Mt. 7:46; Mr. 15:34; Lc. 23:46) y con el cuarto evangelio (Juan 19:30). Tales paralelismos le ayudan a ver las diferencias y similitudes que hay entre los textos. Este ejercicio también lo hace con los relatos de la tentación y con otros de las epístolas (1 Co. 1:23, He. 5:7). Tales comparaciones le permiten ratificar y tener una visión amplia del Jesús histórico.

De la misma manera, Sobrino relaciona textos del Antiguo Testamento con los del Nuevo para seguir el hilo conductor de la historia de la fe de Jesús, una historia que tiene sus anales en el pueblo judío y su tradición. Con esto quiere afirmar que el canon completo incluye tanto el Antiguo Testamento (con los apócrifos) como el Nuevo, mostrar la relación entre el Hijo y el Padre, así como enfocar en la no violencia y la escatología. Un ejemplo de esto último

---

[148] Luis Alonso Schöekel y José María Bravo, *Apuntes de hermenéutica*. Madrid: Trotta, 1994, p. 104.
[149] *Ibid*., pp. 104-112.

es que al leer el texto de Marcos 1:14 se apoya en Jer. 10:7, los salmos de entronización e Isaías 2:4, 25:8, 46:5 y 65:17.

En conclusión, con los aspectos sincrónicos Sobrino ha querido ir a un nivel más profundo, más acá de las palabras; ha querido explorar lo operacional del texto, y lo relacional de la persona que escribió el texto mediante la organización de los elementos de la estructura del mismo. Es decir, para Sobrino es importante lo que el texto en sí mismo quiere decir en virtud de su propia dinámica lingüística. Eso le sirve para saber cómo apropiarse de él y actualizarlo para la realidad de América Latina. Entonces, lo que Sobrino descubre es la intencionalidad del texto en medio de su polifonía.

Leer el texto sincrónicamente le sirve a Sobrino para construir una cristología, ya no a partir de unas categorías filosóficas sino a partir del mismo texto bíblico, lo cual le afirma en una teología que es liberadora. Mediante este método sincrónico él descubre los hilos del significado del texto los cuales apuntan al Jesús histórico. De esta manera trata de contrarrestar aquellas interpretaciones fundamentalistas y dominantes del texto que imponen un Cristo incomprensible y alejado de la realidad.

7.13.3.3 Los aspectos diacrónicos del texto

Los aspectos diacrónicos o métodos histórico-críticos[150] intentan ir al pasado del texto que se analiza, descubrir el contexto de la comunidad donde surgió y llegar a las fuentes que le dieron nacimiento; en otras palabras, investigan la historia de la formación del texto. Tales aspectos adquieren importancia en la lectura de Sobrino para encontrar al Jesús histórico de los evangelios y, de esta manera, brindar un significado diferente de la formulación dogmática de Calcedonia. A él le interesa la referencia original del texto y, como lo dijimos en relación a los aspectos sincrónicos, conectar la vida con la Biblia. Él desea encontrar en el texto al Jesús histórico, la historia de la fe de Jesús. Y aunque tiene interés en cómo se originó el texto, quiere explorar el primer plano de los textos. Él da importancia a lo que significan para la vida, es decir darle continuidad, relevancia y pertinencia a los textos para los problemas que afrontan los seres humanos en América Latina y las comunidades de fe.

Sobrino, sin embargo, no presta el mismo interés por todos los aspectos diacrónicos. Por ejemplo, saber cuál es el manuscrito más antiguo, los problemas de transmisión, las variantes introducidas en el mismo, entre otros aspectos que son parte de la crítica textual.

[150] Véase, entre otros, René Krüger, Severino Croatto y Néstor Míguez, Métodos exegéticos. Buenos Aire: Instituto Superior de Estudios Teológicos, 1996, pp. 37-253; José María Caballero, *op.cit*. pp. 65-72; y Luis Alonso Schöekel y José María Bravo, *op.cit*., pp. 37-43.

Aunque nuestro interés está en lo hermenéutico, a continuación veremos con unos pocos ejemplos los aspectos diacrónicos más evidentes en la lectura del jesuita que señalan la relativa importancia que adquirieron tales métodos para él.

7.13.3.3.1 Situación de origen del texto

Sobrino está interesado en conocer las circunstancias que dieron origen al texto, cómo se compuso, y la posible historia de su origen. Todo esto con el fin de buscar razones sólidas de la historia de la fe de Jesús y encontrar el *Sitz im Leben*, su ubicación en la vida. Tal aproximación a la historia del texto le permite poner en relación sus intereses interpretativos con sus intereses existencialistas. Un ejemplo de este aspecto es la importancia que tiene para Sobrino buscar el origen del significado del reino de Dios como esperanza para el pueblo de Israel: "[Israel] sufrió grandes catástrofes: aniquilación de los dos reinos, el cautiverio de Babilonia…"[151]. Otro ejemplo está relacionado con el origen del relato de las tentaciones: "…este pasaje es pues más fruto de una reflexión teológica que de una descripción histórica del comienzo de su vida pública"[152].

7.13.3.3.2 Géneros literarios

Este aspecto está en relación con el anterior porque ayuda a comprender la situación que dio origen al texto y captar su mensaje para entonces y para hoy. Sobrino presta atención a los géneros literarios en su búsqueda del sentido y mensaje del texto. Por ejemplo, en su análisis del culto cristiano primitivo menciona que había oraciones, recitaciones hímnicas, cantos, y doxologías que incluían a Dios y a Cristo. Igualmente, en su análisis de la oración de Jesús identifica tradiciones proféticas, apocalípticas y sapienciales.

7.13.3.3.3 Aspectos literarios

Bajo este aspecto identificamos el *contexto literario* más amplio del libro donde se encuentra el texto. Sobrino trata de identificar las unidades literarias y verificar particularidades de la historia del texto. Así, por ejemplo, analiza el relato de las tentaciones dentro del contexto literario de Lucas: "…es claramente una interpolación… aparece inmediatamente después de la escena del bautismo…"[153]. E identifica los contrastes, por ejemplo, entre quienes son felices (L. 6:20-22) y quiénes desgraciados (Lc. 6:23-26).

---

[151] Sobrino, *op.cit*., 1977, p. 33.
[152] *Ibid*., p. 72.
[153] *Ibid.,* p. 72.

7.13.3.3.4 Tradiciones

A Sobrino también le interesan, entre otros, los conceptos, imágenes y materiales que había antes que el texto se fijara. Es decir, él entiende que lo que hay en el texto tiene que ver con tradiciones que usa el autor. Por ejemplo, para él, la liberación de Egipto se constituye en un elemento de la tradición para la formulación de los credos del Antiguo Testamento sobre Dios.

7.13.3.3.5 Reconstrucción del texto

Igualmente, el sacerdote jesuita tiene interés en reconstruir algunos textos a su forma más primitiva. Por ejemplo, para el texto que habla acerca del amor a Dios y al prójimo (Mr. 12:28-34 y paralelos) Sobrino acude a la reconstrucción de Boismard: "Y uno de los escribas le dijo: 'Bien Maestro', y le interrogó…"[154].

Concluyendo, con los métodos diacrónicos Sobrino desea mostrar que las acciones de Jesús no están en el vacío o por casualidad, sino que son significativas para entender cómo era el contexto histórico en el que él vivió, el pueblo judío al que perteneció, las implicaciones de su seguimiento y el contenido de su proclamación. Asimismo, tener en cuenta los métodos histórico-críticos ayudan al sacerdote jesuita a confirmar el sentido que encontró en los métodos sincrónicos y que apuntan al Jesús histórico. No obstante, es de observar que Sobrino no atiende primero un método y luego va al otro sino que su lectura es aleatoria con respecto a los dos, pero teniendo siempre como derrotero al Jesús histórico. Además, la opción exclusiva por el Jesús histórico como clave de búsqueda ha tenido también un precio y llevó a la exclusión de ciertos textos.

Conclusión

Hemos realizado un análisis de los aspectos hermenéuticos (actitud de lectura y focalización) y exegéticos (explicación del texto como tal) de la lectura de Sobrino siguiendo la ruta de su obra *Cristología desde América Latina*, con excepción del apartado "La praxis como principio hermenéutico para comprender la resurrección: ¿qué tengo que hacer?" y que será tratado en el siguiente capítulo. En la exploración de dichos aspectos hemos comprobado que Sobrino hace uso de los métodos sincrónicos y diacrónicos para buscarle significado al texto a partir de su tesis de que por medio del testimonio bíblico podemos descubrir al Jesús histórico y, de esta manera, comprender el dogma cristológico.

---

[154] *Ibid*., p. 128.

Ahora bien, se podría pensar que con lo sincrónico Sobrino busca cerrar el significado del texto de tal manera que justifique su tesis del Jesús histórico. Pero, como lo hemos visto en esta investigación, Sobrino sabe del peligro de dejar de lado el detrás del texto. Más bien, lo que hace es apoyarse en los métodos histórico-críticos, en unos más que otros, para confirmar las conclusiones a las que le ha llevado su lectura sincrónica: que es a partir del Jesús de Nazaret que se llega a Dios y no a la inversa. Esta aproximación sincrónica no se opone a la diacrónica. Más bien, por medio de ella comprueba no sólo su tesis sobre la importancia del Jesús histórico sino que descubre a un Jesús histórico no violento, descubrimiento que lo aproxima a la tesis de Yoder en cuanto a que en Jesús hay una ética no violenta que es relevante a nuestros días.

Por medio de este análisis queda demostrado que la lectura bíblica de Sobrino en perspectiva hermenéutica es pertinente y relevante para América Latina. Es pertinente porque gran parte de la investigación de Sobrino sobre el Jesús histórico en los textos del Nuevo Testamento, en un contexto de conflictividad constante, interpela las interpretaciones que todavía se dan en las iglesias latinoamericanas, incluyendo las anabautistas, de un Jesús absoluto en lugar de un Jesús total, esto es, tanto divino como humano.

Es relevante porque, aunque se dirigió a un tiempo de injusticias y crueldades cometidas por los poderosos que oprimían a América Latina y de revoluciones de parte de quienes buscaban cambiar la situación de inhumanidad, imaginó que tales situaciones no terminarían. El compromiso del cristiano debería ser el seguimiento de Jesús por medio de una praxis que busque la transformación de las realidades de negatividad, la recuperación de la dignidad y la humanización de quienes han sido deshumanizados, aunque con exigencias diferentes para opresores y oprimidos. Igualmente, porque dentro de tales situaciones de opresión la misma iglesia ha sido consentidora de ellas proclamando una falsa reconciliación y una falsa paz. Su lectura de los textos bíblicos invita a la iglesia a que actualice sus propuestas sobre la confrontación a los poderes, el pacifismo y la reconciliación.

Hemos tratado de demostrar en este capítulo, así como lo haremos en el siguiente "Actualización de la lectura de Sobrino en perspectiva hermenéutica" que las experiencias de vida, la tradición jesuita y la teología de la liberación se hallan en la manera como Sobrino lee los textos bíblicos, particularmente en la aplicación que hace de los mismos a la vida y misión de la iglesia.

Del análisis realizado en este capítulo concluimos que el aspecto histórico es un componente imprescindible en la hermenéutica llevada a cabo por Sobrino y que le sirve para

acercarse al Jesús de los evangelios. El énfasis en este aspecto histórico se contrasta con las aproximaciones fundamentalistas que realizan lecturas alegóricas, desligadas de la realidad social y política no sólo de la época en que vivió Jesús sino de la actualidad. Así, la lectura de Sobrino se convierte en una hermenéutica de resistencia frente a los fundamentalismos.

En ese proceso de lectura realizado por el teólogo vasco-salvadoreño, las víctimas -los pobres- son el *referente* obligado de su relectura. Anticipamos desde ya que el efecto de su lectura es producir concientización de la realidad de negatividad que existe en América Latina, especialmente en El Salvador, el nuevo *locus* de su actualización. No obstante, es una lectura que lleva al seguimiento de Jesús con sus correspondientes costos, la cruz. Tal seguimiento también debe darse como efecto de una espiritualidad que mueve a la misericordia con los pobres, es decir una espiritualidad contextualizada. Así, el pobre ya no es objeto de la lectura sino que es sujeto de la misma en la medida que sigue a Cristo en su realidad histórica concreta y ya no desde el dogma establecido en Calcedonia. Ese seguimiento también tiene implicaciones hermenéuticas en el entendimiento de la resurrección: esperanza presente en la práctica de la justicia, pero también como esperanza futura en la reconciliación de todas las cosas.

Esta manera de Sobrino leer los textos bíblicos es una aproximación a la hermenéutica intercultural, no solamente porque los pobres están en todas partes del mundo y pueden leer el texto sino porque el texto puede ser leído en diferentes contextos ya no como repetición del dogma, como se ha hecho por siglos. Claro está que, por un lado, Sobrino abre el texto hacia delante, hacia la vida, pensando en las víctimas. Pero, por otro lado, también lo reduce en su mero significado histórico. Esta tensión, sin embargo, le ayuda en su desmitificación del entendimiento del dogma. En el capítulo siguiente veremos cómo realiza Sobrino la apropiación, y en el nueve veremos de manera más general cómo es su hermenéutica de liberación.

Una aproximación a los textos desde los pobres, como la realizada por Sobrino, requiere ser sensible a las situaciones que viven los más vulnerables por culpa de los poderes. Por eso, pensamos que dada la tendencia a olvidar lo sucedido en sociedades que han sufrido las consecuencias de la violencia y de la guerra, este tipo de lectura puede servir mucho en los procesos de recuperación de la memoria histórica, como parte del proceso de sanación, restauración y prevención de situaciones parecidas en el futuro. Claro, es una lectura que al tener como referente a las víctimas parece excluir a quienes literalmente no están en la categoría pobres, pero en contextos de victimización tal referente es preponderante.

El desarrollo de este capítulo nos lleva a concluir que lo histórico de la fe de Jesús, es decir, aquel Jesús inmerso en la realidad social y política, en conflictividad permanente con los poderes que lo llevaron a la cruz, y el seguimiento a él por medio de una praxis contextualizada en América Latina se constituyen en los principios que orientaron a Sobrino en su lectura bíblica en su obra *Cristología desde América Latina*. De esta manera, los aspectos identificados, que serán comparados con los del capítulo correspondiente sobre John H. Yoder, ayudan a brindar respuesta a la pregunta sobre cómo renovar la hermenéutica anabautista latinoamericana. El siguiente capítulo se dedicará al análisis del aspecto "actualización", es decir, cómo Sobrino actualiza el texto, cómo lo hace parte de su propia vida y los efectos praxeológicos de su lectura.

CAPÍTULO 8

ACTUALIZACIÓN DE LA LECTURA DE SOBRINO. UN ANÁLISIS HERMENEÚTICO

Introducción

En el capítulo anterior se analizaron los aspectos exegéticos y hermenéuticos de la lectura de Sobrino en su obra *Cristología desde América Latina*. Nuestro propósito consistió en demostrar la relación entre el resultado de la exégesis y la posición hermenéutica que llevó a Sobrino a desarrollar su cristología. De esta manera quedó demostrado que las experiencias de vida y la tradición católico romana, particularmente jesuita, de Sobrino condicionaron la manera como él leyó los textos bíblicos. Para el análisis tuvimos en cuenta los aspectos de 1) actitud de lectura, 2) focalización y 3) explicación del texto como tal.

En este capítulo demostraremos cómo la actualización de los textos bíblicos[1] realizada por el teólogo jesuita es relevante no sólo para la iglesia de entonces sino para la de nuestros días, dada la realidad de violencia, impunidad e injustica que se continúa viviendo en América Latina. Teniendo como base el análisis del proceso de interpretación, y de acuerdo al bosquejo sugerido por Sobrino en su obra *Cristología desde América Latina*, ahora nos proponemos analizar en cada capítulo, cómo Sobrino apropia[2] el texto a su vida. Para tal fin analizaremos las siguientes categorías[3] con sus respectivas preguntas examinadoras:

En la categoría "lectura de personajes" se responderá a estas preguntas: ¿en cuáles personajes o acciones se enfoca Sobrino en el proceso de actualización? ¿Cómo adquiere el texto bíblico un nuevo contexto, una nueva referencia? Los personajes del texto bíblico,

---

[1] Véase la nota 1 del capítulo 4.

[2] Véase la nota 2 del capítulo 4.

[3] Aquí adoptamos las categorías identificadas en las obras de Hans de Wit, Louis Jonker, Marleen Kool, Daniel Schipani, eds. *Through the Eyes of Another, Intercultural Reading of the Bible*. Elkhart, Ind: Institute of Mennonite Studies and Vrije Universiteit, Amsterdam, 2004, pp. 416-417; Hans de Wit, *Por un solo gesto de amor. Lectura de la Biblia desde una práctica intercultural*. Buenos Aires, Argentina: ISEDET, 2010; y del mismo autor, *op.cit.*, 2012, p. 19.

¿vienen a ser modelos para la manera de actuar de Sobrino? ¿Cómo? ¿Hay un mensaje general que Sobrino piensa proveerá el estímulo a la acción o la reflexión: evangelismo, siembra, reconciliación, misión, conversión, eliminación de barreras, prevención de la discriminación, compromiso social y político, equidad de género, trabajo por la paz y la justicia, lucha contra la impunidad, etc.?[4]

En la categoría "estrategias de apropiación" la pregunta clave es ¿cómo, a través de qué estrategia actualiza el texto Sobrino? Si el texto es aplicado al contexto local (por ejemplo, fusionado con la propia historia de Sobrino), ¿es la referencia original del texto reemplazada por una contemporánea? Si es así, ¿cómo? ¿Qué estrategia de apropiación utiliza Sobrino? Hans de Wit[5] sugiere considerar las siguientes:

> un modelo alegórico, histórico o analógico -que son modelos clásicos de la hermenéutica-, ¿un modelo de paralelismo de términos? -llamado también de papel calco o transparente- (ej. Faraón es Pinochet; nosotros somos el pueblo de Israel); paralelismo o correspondencia de relaciones[6] (ej. Faraón es Pinochet, y nosotros somos el pueblo de Israel, y así como Faraón oprimió a Israel, así Pinochet nos oprime); o el *Dialog der Verhältnisse* o diálogo de relaciones, descrito por van der Ven[7].

[4] Véase de Wit, Jonker, Kool, Schipani, *op.cit*., 2004, pp.416-417.

[5] Véase de Wit, *op.cit*., 2010, p. 194.

[6] Clodovis Boff, *Teología de lo político: sus mediaciones*. Salamanca, España: Sígueme, 1980, en Hans de Wit y otros, *Trough the Eyes of Another: Intercultural Reading of the Bible*, Elkhart, Ind: Institute of Mennonite Studies, 2004, p. 417. Es un modelo resultante de rechazar dos modelos anteriores, el de texto/aplicación y el de correspondencia de términos. El modelo de texto/aplicación consiste en tomar una línea de la Biblia y aplicarla directamente a la situación presente. El modelo de correspondencia de términos consiste en inferir qué términos usados en los textos bíblicos y en los contextos de esos días pueden ser aplicados a la situación presente. Por ejemplo, "éxodo significa la liberación del pueblo hebreo de la esclavitud en Egipto, por lo tanto hoy éxodo significa liberación del pueblo de la esclavitud de opresión en el actual contexto". "La ecuación de este modelo es: textos antiguos: sus contextos = textos actuales: contextos actuales". El modelo de correspondencia de relaciones de C. Boff consiste en una ecuación entre la relación de los textos antiguos y los contextos de esos días y la relación de los textos actuales y los contextos actuales. Este método implica averiguar: 1) la correspondencia entre las convicciones del encuestado y su actual contexto con la relación entre las afirmaciones del Antiguo o Nuevo Testamento y sus contextos de esos días, 2) la correspondencia entre las convicciones del encuestado y su actual contexto con la relación entre las afirmaciones en la iglesia primitiva y su contexto, y 3) la correspondencia entre las convicciones del encuestado y su actual contexto con la relación entre las afirmaciones en la historia de la iglesia y sus contextos específicos en la historia de la iglesia. Para ampliar este concepto consúltese Johannes A. van der Ven, "An Empirical or a Normative Approach to Practical-Theological Research" en Johannes A. van der Ven and Michael Scherer-Rath, Eds., *Normativity and Empirical Research in Theology*. Leiden NLD: Brill Academic Publishers, 2004, pp. 119-124; Clodovis Boff, *Theology and Praxis: Epistemological Foundations*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1987, pp. 142-150.

[7] J.A. van der Ven, *Entwurf einer empirischen Theologie, Kampen*. The Netherlands: Kok, 1990 en Hans de Wit y otros, *op. cit*., 2004, p. 417. El modelo de diálogo de relaciones surge de reconocer que no le corresponde a la teología práctica tomar todo el trabajo de la hermenéutica de la correspondencia de relaciones y el juicio hermenéutico ya que éste es un trabajo de todas las disciplinas de la teología incluyendo literaria, histórica, práctica y especialmente sistemática. Lo que debe hacerse entonces es

En la categoría “contenido de la apropiación” se examinará ¿cuál es el contenido de la apropiación que hace Sobrino?; por ejemplo, perdón, reconciliación, transformación, liberación, paz, no violencia, justicia social, etc. ¿Cuál es la relación del contenido con la postura hermenéutica de Sobrino? Es decir, cómo ve Sobrino que debe ser la relación entre texto bíblico antiguo y contexto actual: “¿Confirmadora, narcisista, (auto) crítica, problematizadora, creyendo que los valores bíblicos deben prevalecer, etc.?”[8].

En la categoría “dinámicas de apropiación” se investigará qué pasa con la perspectiva y auto imagen de Sobrino, quien es el lector, ¿es la misma o cambia? Acá se evalúa el poder del texto bíblico. ¿Tiene el relato bíblico una función crítica para Sobrino? ¿Ve Sobrino su propia vida como un cumplimiento del texto leído? La lectura del texto ¿lleva a Sobrino a nuevos puntos de vista? Con la relectura del texto, ¿se vuelve Sobrino más sensible a sus propios prejuicios culturales e ideológicos y a sus propios defectos?[9]

En la categoría “efecto praxeológico”[10] se examinará ¿qué es lo real, el efecto praxeológico verificable de la apropiación que hace Sobrino del texto?; ¿no hay apropiación, la apropiación permanece en el nivel del deseo, un nuevo estilo de vida, altruismo, conversión, involucramiento en movimientos pacifistas o de resistencia, nuevas formas de acción sociopolítica, trabajo diaconal, misión, evangelización, transformación en la percepción de los otros, etc.?[11] Esas preguntas sobre el efecto praxeológico se complementan con las siguientes, que pueden ser aplicadas a la lectura hermenéutica de Sobrino:

> ¿Se puede decir que hay un empoderamiento con relación a los otros (“el relato me da fuerzas para vencer mis propios problemas, inseguridad, fallas, modo impropio de trato con otros”)? ¿Empoderamiento de uno mismo (“el relato me da fuerzas para encontrar equilibrio, paz, aceptación de mí mismo”)? ¿Se puede hablar de un diálogo crítico con los nuevos movimientos religiosos alienantes? ¿Se muestra una “capacidad de no juzgar”, una mentalidad que para la segunda fase [la de comparar] es de gran importancia y que allí se codifica nuevamente…? ¿Hay correlaciones significativas entre la lectura de la Biblia y las transformaciones sociales? ¿Sigue siendo un efecto a nivel de “en realidad tendríamos que…” o hay efectivamente un nuevo estilo de vida, un actuar?[12]

---

mantener un diálogo con las otras disciplinas teológicas. Véase Johannes A. van der Ven, *op.cit*., 2004, p. 124.

[8] Véase de Wit, *op.cit*., 2012, p. 19.

[9] Véase de Wit y otros, *op.cit*., 2004, p. 417.

[10] El efecto praxeológico es el efecto real, en términos de transformación o nueva praxis, como consecuencia de la lectura de un texto. Por lo tanto hay que diferenciarlo del mero deseo de aplicar un texto.

[11] Véase de Wit, *op.cit*., 2012, p. 19.

[12] Hans de Wit, *op.cit*., 2010, p. 195.

Teniendo en cuenta los textos del Antiguo y del Nuevo Testamento escogidos por Sobrino e identificados en el capítulo anterior, el análisis de la actualización seguirá el mismo orden del bosquejo de la obra del sacerdote jesuita. En algún momento el análisis pareciera repetir lo presentado en el capítulo séptimo, aunque se hará explícito el aspecto de la actualización. Se debe tener presente que en el análisis de tales textos no todas las categorías relacionadas con la actualización aparecen con la misma intensidad. Además, no es posible analizar el efecto praxeológico de la relectura de Sobrino, ni en su propia vida ni en la de otros, siguiendo el esquema de su presentación en su propia obra. Por eso hemos acudido a otras fuentes y hemos tratado ese tema al final de este capítulo.

8.1 El Jesús histórico como punto de partida de la cristología

En este capítulo de su obra, *Cristología desde América Latina*, Sobrino focaliza su relectura en el Jesús histórico como punto de partida de la cristología. Este es el personaje con el que lee. Su lectura tiene como dominio de referencia América Latina donde, afirma, se experimenta una crisis de la existencia cristiana que no tiene que ver solamente con la eclesiología. Considera que en este contexto debe concretarse la confesión sobe la preexistencia y sustentación de Cristo de toda la creación consignada en Col. 1:16-17 y Ef. 1:10. Estos son los textos escogidos por Sobrino.

La dinámica de apropiación preferida por Sobrino en este capítulo es la crítica. Critica las tradiciones que usan como puntos de partida para una cristología bien sea la formulación dogmática de Calcedonia, el enfoque bíblico pero no histórico, la experiencia de Cristo presente en el culto, la resurrección de Cristo, el Cristo del *kerygma*, la doctrina del Jesús histórico que se aísla en sí, o el aspecto soteriológico.

A las cristologías que acuden a la formulación dogmática las critica porque no tienen en cuenta que el dogma "tiene conceptos que no son directamente accesibles a la intuición", "presuponen una cristología de descenso"[13] y son "influenciadas por la filosofía griega"[14]. Entonces propone otra estrategia de apropiación del dogma que consiste en relacionar

---

[13] Jon Sobrino, *Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico*. Segunda edición. México: Centro de Reflexión Teológica, 1977, p. 3
[14] *Ibid*., p. 4.

inversamente los eventos de acuerdo al testimonio bíblico: "según la Escritura el camino es inverso: se parte del hombre Jesús y desde ahí se reflexiona sobre su divinidad…"[15].

Critica las tradiciones cristológicas cuyo enfoque bíblico de Cristo no es histórico porque, considera, en ellas hay dificultades de orden teológico: "los títulos y acontecimientos citados de la vida de Jesús [en la Biblia] son ya una teologización posterior al acontecimiento mismo de Jesús…"[16], "El Nuevo Testamento no presenta una sino varias cristologías y a partir de estas cristologías es imposible conseguir una unidad…"[17]. Y a las cristologías que toman como punto de partida la experiencia de Cristo presente en el culto, porque desconocen el testimonio bíblico respecto a que después de la ascensión Jesús fue arrebatado a los cristianos.

Critica las cristologías que toman como punto de partida la resurrección, porque ellas no conciben la resurrección como consecuencia de una praxis determinada y del seguimiento del Jesús histórico: "la resurrección de Cristo… en el Nuevo Testamento es cualificada como 'esperanza contra esperanza' y el lugar de donde ésta surge es una praxis determinada, el seguimiento del Jesús histórico… el punto de partida para comprenderla reside en la cruz de Jesús"[18]. A las cristologías que toman el *kerygma* como el punto de partida, porque "ignoran que la praxis cristiana… [es] el modo de hacer esa *metanoia* real y no meramente pensada y sentida"[19]. A las reflexiones cristológicas que ven a Jesús como maestro y modelo de la religión o como buen ciudadano, porque "se ignora… lo típico de Jesús: su carácter escatológico…"[20]. Y a las que toman como punto de partida la *soteriología*, porque "Cristo se convertiría en un símbolo… cuyo contenido pudiera ser llenado arbitrariamente según los particulares intereses"[21].

En este capítulo, como es de esperar y constataremos en los siguientes, Jesús es el personaje central de Sobrino en su lectura de los textos bíblicos. Así lo da a entender: "Para nosotros el punto de partida es el Jesús histórico, es decir, la persona, doctrina, hechos y actitudes de Jesús de Nazaret en cuanto a que son accesibles, por lo menos de una manera general a la investigación histórica y exegética"[22]. No obstante, su relectura con el personaje del Jesús histórico está ligada a la teología de la liberación. Ésta es central en su relectura, no sólo porque se inclina hacia el Jesús histórico sino porque "…surge de la experiencia y la praxis

---

[15] *Ibid.,* p. 3.
[16] *Ibid.*, p. 4.
[17] *Ibid.*, p. 4.
[18] *Ibid.*, p. 5.
[19] *Ibid.*, p. 6.
[20] *Ibid.*, p. 6.
[21] *Ibid.*, p. 6.
[22] *Ibid.*, p. 3.

de fe vivida en un proyecto liberador…"[23]. Esto lo lleva a dialogar con las teologías latinoamericanas de Assmann, Gutiérrez y Ellacuría. Aunque coincide con la línea de relectura del texto bíblico de los tres, del último de ellos resalta que "se debe hacer una lectura exegético-histórica de lo que realmente fue la vida de Jesús"[24].

Al releer el texto teniendo en cuenta al Jesús histórico, Sobrino hace una correspondencia de relaciones entre la situación latinoamericana y la situación que vivió Jesús:

> "…en América Latina, a diferencia de otras situaciones históricas, se comprende agudamente la situación actual como situación de pecado. Es decir, la semejanza no consiste sólo en situaciones objetivas de miseria y explotación, semejantes a las de Jesús y a la de tantas otras situaciones históricas, sino sobre todo en la conciencia que se toma de esa situación"[25].

Veamos cómo se da la correspondencia de relaciones en la anterior afirmación: América Latina/conciencia sobre la situación actual como pecado=Jesús/conciencia sobre la situación de pecado.

Sobrino también hace una correspondencia de relaciones entre las cristologías del Nuevo Testamento y las de América Latina: "Las diversas cristologías del NT se fueron elaborando desde dos polos: desde la situación de las comunidades concretas…. y desde Jesús de Nazaret… En la situación actual las diversas iglesias se enfrentan con la misma tarea…"[26]. La correspondencia es así: situación de comunidades (primitivas) concretas/Jesús de Nazaret/ diversas cristologías=Situación actual de las diversas iglesias/Jesús de Nazaret/diversas cristologías.

En conclusión, para Sobrino el Jesús histórico es el personaje clave para leer el texto bíblico y particularmente para releer el dogma de Calcedonia. Es de esta manera que la cristología adquiere como dominio de referencia América Latina, un contexto de injusticia, violencia e impunidad. Esa es su gran preocupación. En esta tarea de actualización Sobrino confronta las tradiciones cristológicas que no toman como punto de partida al Jesús histórico, sobre todo haciendo uso de la crítica y de la correspondencia de relaciones. Así, se nota la distancia que desde el inicio de su lectura toma el teólogo de la liberación con respecto a otras tradiciones cristológicas que han prevalecido en la iglesia, particularmente la católica romana, lo cual marca el derrotero de su apropiación del texto.

---

[23] *Ibid*., p. 7.
[24] Citado por Sobrino, *ibid.,* p. 8.
[25] Sobrino, *op.cit*., p. 9.
[26] *Ibid*., p. 10.

8.2 Notas previas para el estudio de una cristología

De la exposición de Sobrino en este capítulo deducimos la importancia que para él tiene dialogar con otras hermenéuticas al momento de realizar una relectura bíblica que sustente su reflexión cristológica. Esta es una de sus dinámicas de apropiación. Así, en su diálogo con la reflexión cristológica que hace K. Rahner sobre el dogma de Calcedonia valora su inconformidad sobre los conceptos metafísico-ónticos y su interés en aclarar la encarnación del Hijo y la resurrección de Cristo, y resalta la afirmación de que "el amor a Dios es igual a amor al prójimo"[27]. De Pannenberg valora que haya "intentado construir una cristología sistemática desde la historia concreta de Jesús… y su escatologización"; y de Moltmann, que "ha recalcado el papel del Jesús histórico…"[28]. En el diálogo con las respectivas cristologías Sobrino transita sobre cinco pistas: ambiente teológico del autor, la postura ante el fenómeno llamado de *Ilustración*, el tipo de hermenéutica usada por el autor, el planteamiento de la *aporía metafísica*, y el significado de la concentración cristológica, las cuales ya fueron reseñadas en el capítulo anterior de esta investigación.

Sobrino critica esas cristologías. Esta es otra de sus dinámicas de apropiación. A la de Rahner la califica como "ecléctica, es decir, no quiere que un determinado método ponga barreras al objeto teológico a comprender"[29]; a la de Pannenberg la califica de explicativa, pero no transformativa; y a la de Moltmann como hermenéutica de la praxis, específicamente como política.

Una vez ha criticado cada una de aquellas cristologías europeas, Sobrino nuevamente acude al diálogo como dinámica de apropiación. Esta vez lo hace con la cristología latinoamericana, ubicada dentro de la teología de la liberación, y califica la hermenéutica implícita en ella como práxica. Sin embargo, reconoce que, en ese tiempo, tal cristología aún era incipiente: "En América Latina no se han desarrollado cristologías sistemáticas o por lo menos presentaciones coherentes de la totalidad de Cristo, con excepción del libro de L. Boff *Jesucristo el liberador*"[30]. Por supuesto que al identificarse desde el inicio de su obra con esta teología y cristología, su dialéctica hace eco de lo que ella plantea: "un encuentro con la misma realidad latinoamericana de subdesarrollo y opresión. La liberación surge entonces como la palabra que engendra la ruptura necesaria para desencadenar el proceso de recuperación y

[27] *Ibid*., p. 17.
[28] *Ibid.*, p. 16.
[29] *Ibid*., pp. 17-18.
[30] *Ibid*., p. 24.

conquista de la libertad"[31]. Entonces, el contenido de su relectura va teniendo como eje la liberación.

Sobrino también tiene en cuenta la correspondencia de relaciones como estrategia de su relectura: "'En cada generación Cristo conoce una nueva parusía, porque en cada época él adquiere una nueva imagen, fruto de la difícil síntesis entre la vida y la fe… Hoy en la experiencia de muchos cristianos de América Latina, Jesús es visto y amado como el Libertador'"[32]. La correspondencia de relaciones se expresa de la siguiente manera: cada generación/parusía=América Latina/Jesús libertador. Apreciamos que en su estrategia de apropiación Sobrino no sólo es autocrítico sino que tiene conciencia de su propio contexto, de sus parcialidades y de las fallas de la iglesia. De ahí que la circulación hermenéutica de Sobrino relaciona la vida y la fe, como él mismo lo expresa: "La ubicación de la cristología es entonces en sentido amplio como el lugar donde inciden 'vida' y 'fe'"[33]. Es decir, la dinámica de apropiación del texto tiene que ver con la problemática de la misma realidad vista por él como "un pecado a transformar"[34].

Sobrino vuelve a la crítica, esta vez sobre los contenidos teológicos tradicionales: "la transubstanciación, el sinergismo… o la unión hipostática…"[35]. Considera que tienen poca practicidad social y les falta compromiso con los problemas reales. De esta forma, la relectura de Sobrino apunta no sólo a los elementos propios de la liberación sino a la realización de los mismos, a la praxis:

> La influencia sobre la Cristología… se deja notar en el abandono de sus temas clásicos dogmáticos y en el énfasis de todos aquellos elementos cristológicos que apuntan al paradigma de la liberación (reino de Dios, resurrección como utopía, etc.) y a la disposición práctica para realizarlos y así entenderlos (actividad socio-política de Jesús, exigencia de seguimiento, etc.)[36].

En su relectura para una cristología latinoamericana, Sobrino acude nuevamente a la correspondencia de relaciones, pero esta vez en oposición:

> Es notable por ejemplo que en presencia de la miseria generalizada la teodicea no tome la forma clásica que tomó en Job, en Dostoyevski o modernamente en el judío Rubinstein que se pregunta 'cómo hablar de Dios después de Auschwitz'… La teodicea aparece… como un problema práxico, cómo realizar el reino de Dios contra el cautiverio[37].

---

[31] *Ibid*., p. 25.
[32] Citado por Sobrino, *Ibid*., p. 25.
[33] *Ibid*., p. 25.
[34] *Ibid*., p. 25.
[35] *Ibid*., p. 25.
[36] *Ibid*., p. 26.
[37] *Ibid*., p. 27.

Así se da la correspondencia: miseria generalizada/teodicea vs. Job/teodicea= Dostoyevski/teodicea=Rubinstein/teodicea=Auschwitz/cómo hablar de Dios.

Para argumentar su relectura en cuanto a lo que ha ocurrido con la teología de la liberación pone de ejemplo a Pablo y usa la correspondencia de términos: "…se puede preguntar si lo que concreta la teología paulina es la 'cristología' o la 'justificación', pero en la práctica creemos que ambos temas van unidos a la misma experiencia"[38]. Más adelante continúa: "…Algo semejante creemos que ha ocurrido en la teología de la liberación. En cuanto es 'teología' creemos que es profundamente cristológica; en cuanto es de la 'liberación' el concepto teológico más abarcador es 'el reino de Dios'"[39]. Al final: "'Reino de Dios es la expresión que designa lo utópico del corazón humano: la total liberación de todos los elementos que alienan y estigmatizan este mundo, como sufrimiento, dolor, hambre, injusticia, división y muerte'"[40]. En otras palabras, teología paulina/cristología y liberación=teología de la liberación/cristología y reino de Dios (total liberación). Así, se visualiza el reino de Dios, a partir de Jesús, como principio hermenéutico de Sobrino y, por supuesto, de la teología de la liberación.

Se puede concluir en este apartado que el interés de Sobrino con su relectura es que ésta encuentre como dominio de referencia del texto a América Latina, preocupación que no han tenido las cristologías europeas con sus respectivos representantes. Más bien, Sobrino se identifica con las cristologías latinoamericanas como la de Leonardo Boff, que tienen en cuenta la realidad de subdesarrollo y opresión en que viven los pueblos, lo cual considera como un pecado que debe ser transformado. Es decir, Sobrino tiene conciencia de su propio contexto. En esta tarea de actualización Sobrino acude principalmente al diálogo, la crítica, la correspondencia de términos y la correspondencia de relaciones, así como a su capacidad de autocrítica.

8.3 Jesús al servicio del reino de Dios

De este capítulo deducimos que, para Sobrino, el reino de Dios, tema de la predicación de Jesús, también es uno de los contenidos de su relectura bíblica porque es lo que da sentido a la praxis: "la realidad que daba sentido a toda su actividad [la de Jesús] es el 'reino de Dios'"[41]. El texto bíblico en el que se basa para esta afirmación es Marcos 1:14. Realiza la

---

[38] *Ibid*., p. 27.
[39] *Ibid*., p. 27.
[40] Citado por Sobrino, *op.cit*., p. 28.
[41] *Ibid*., p. 31.

relectura de este texto teniendo en cuenta el significado del reino de Dios, la predicación de éste como buena noticia, su antítesis en el pecado y la conversión que exige.

8.3.1 Significado del reino de Dios

Ya habíamos mencionado que Jesús es el personaje por excelencia en la relectura realizada por Sobrino, específicamente el Jesús histórico. Ahora, en su relectura sobre el significado del reino de Dios, Sobrino acude a otro "personaje": el pueblo de Israel. El aspecto de este nuevo personaje con el que se identifica Sobrino son las expectativas acerca del reino de Dios: "…[es] indispensable conocer… las expectativas y esperanzas de Israel… en la expresión reino de Dios"[42]. Sin embargo, este personaje -Israel- no se entiende sin la concepción de Yavé como rey que domina y cuyo reino es dinámico; de ahí que es mejor hablar de reinado de Dios, afirma Sobrino.

A lo anteriormente expuesto sobre Israel, como personaje con el que Sobrino lee el texto, hay que añadir la particularidad de haber sufrido como pueblo situaciones difíciles. Así lo interpreta Sobrino: "como pueblo sufrió grandes catástrofes: la aniquilación de los dos reinos, el cautiverio de Babilonia, la reconstrucción penosa en el periodo persa, que no posibilitó sin embargo la autodeterminación nacional"[43]. Sobrino también se identifica con el pueblo de Israel -el de la Biblia- por la fe en Yavé, de donde surge la esperanza escatológica de una nueva realidad de liberación y la venida de un salvador que lleve a cabo esas esperanzas del pueblo. También se identifica con la tarea profética de ese pueblo.

Sobrino cita Isaías 2:4 y 25:8: "Forjarán de sus espadas azadones y de sus lanzas podaderas. No levantará espada nación contra nación, ni se ejercitarán en la guerra… Consumirá a la muerte definitivamente. Enjugará el Señor Jahvé las lágrimas de todos los rostros'"[44]. Este texto expresa, por un lado, el anhelo del profeta de la conversión de quienes practican la violencia y causan la muerte de los pueblos y, por otro lado, la consolación de las víctimas de ellos. Deducimos que éste es el anhelo de Sobrino también. Este aspecto nos será muy útil en nuestra propuesta en la última parte de esta investigación.

En su relectura de otros textos sobre la esperanza escatológica del reino de Dios, como los de Is. 46:5 y 65:17, Sobrino se identifica con un Dios Salvador y no un juez; un Dios que trae salvación, nueva creación y alegría. Para él, esta visión profética de Isaías se corresponde con

---

[42] *Ibid*., p. 32.
[43] *Ibid*., p. 32.
[44] *Ibid*., p. 33.

la visión profética de Jesús. Aquí vemos una correspondencia de términos: visión profética de Isaías=visión profética de Jesús.

Sobrino también se identifica con la formulación apocalíptica de las esperanzas judías en tiempos de Jesús: "…en ellas se expresa la esperanza de una transformación total de la realidad, formulada en la atrevida fórmula de 'resurrección de los muertos'"[45]. Es decir, la identificación de Sobrino con los personajes Jesús y pueblo de Israel está en la venida de un reino que transforme la realidad de negatividad y traiga liberación y alegría a todos; que produzca resurrección, traiga salvación, genere nuevas relaciones justas. En otras palabras, que traiga liberación completa.

En la conclusión de la relectura sobre el apartado "el reino de Dios" se percibe a un Sobrino consciente de la realidad del contexto en el que vive y deseoso de cambio. Igualmente se confirma que el contenido de su apropiación es el reino de Dios, que encierra prácticas como la solidaridad, la comunidad, la hermandad y la reconciliación humana: "Que Dios 'es' significa que crea solidaridad, comunidad entre los hombres…"[46], "[compete] al reinar de Dios no sólo que el hombre se oriente hacia él verticalmente -la magnitud de filiación- sino paralela y primigeniamente la solidaridad y reconciliación humanas, la dimensión de hermandad"[47].

8.3.2 El reino de Dios como gracia

La relectura de Sobrino focaliza ahora en el tema del reino de Dios como "gracia". Para ello tiene en cuenta dos aspectos: la iniciativa de Dios y los hechos de Jesús. Sobre el primero, el énfasis de Sobrino está en reconocer que Dios es quien toma la iniciativa del reino, que es por él que el mundo de tribulación termina, y que Dios actúa: "Dios es en cuanto actúa, en cuanto cambia una realidad"[48]. El segundo -los hechos de Jesús- está en relación y en continuidad con el primero. Es sobre este aspecto que Sobrino pone su atención en su relectura del reino de Dios como gracia.

En su relectura de Mt. 11:5 Sobrino se identifica con los hechos de Jesús como señales de la venida del reino: "Los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios…". Para él la llegada del reino debe transformar la realidad: "[es] una transformación de una situación mala, de una situación de opresión"[49], "[es] la superación de una situación negativa"[50]. Para

[45] *Ibid*., p. 33.
[46] *Ibid*., p. 34.
[47] *Ibid*., p. 34.
[48] *Ibid*., p. 35.
[49] *Ibid*., p. 36.
[50] *Ibid*., p. 36.

Sobrino, Jesús sigue esta línea. No obstante, la acción de Jesús, aclara, se da en medio de los excluídos y marginados: "a los enfermos… a los leprosos… al samaritano… al centurión romano, extranjero; se deja acompañar y sustentar por mujeres, socialmente marginadas… se acerca a los endemoniados…"[51].

El teólogo de la liberación asume ahora como dinámica de su relectura la crítica a la comprensión tradicional de los milagros y el perdón de pecados porque, considera, separa el carácter relacional del Jesús histórico. Es decir, se ha interpretado sin tener en cuenta las repercusiones sociales. Para Sobrino, los milagros de Jesús son "signos de la acción salvífica de Dios… signos de liberación"[52] -de situaciones sociales, económicas y políticas de opresión. En el mismo sentido interpreta el perdón de pecados como una acción liberadora del reino en el sentido de dar posibilidades a los marginados social y religiosamente: "de ahí que Jesús eligiera a pecadores, publicanos, borrachos, prostitutas… que no podían esperar ninguna liberación de la situación presente"[53].

Sin embargo, también interpreta que Jesús no perdona a quienes ponen su confianza en las obras de la ley, tal como sucedió con el fariseo. Relee Sobrino, que Jesús no viene a hacer justicia según las obras sino que el reino de Dios se acerca como liberación, preferentemente a los pobres. Deducimos que para él los pecadores y los pobres son otros de los personajes centrales en su relectura. Él se identifica con ellos y ellas en su realidad de opresión. Los define como quienes viven en opresión y son declarados como los condenados y sin futuro por la sociedad[54].

En su dinámica de relectura Sobrino también es crítico de los apologetas de la divinidad de Jesús a partir de los milagros y el perdón de pecados. Considera que a Jesús hay que comprenderlo a partir de algo distinto de él, esto es el reino de Dios, porque así aparece en una situación relacional. Por eso, para el jesuita la relación de cualquier persona con Jesús debe llevar un carácter relacional: "[no será] en primer lugar un contacto de culto o adoración, sino de seguimiento de Jesús como servicio al reino"[55]. Ya comenzamos a ver que para Sobrino el seguimiento de Jesús es primordial como contenido de actualización del texto.

---

[51] *Ibid*., p. 36.
[52] *Ibid*., p. 37.
[53] *Ibid*., p. 37.
[54] Esta identificación con los pecadores y los pobres lo pudimos confirmar en la visita que realizamos en noviembre de 2013 a El Salvador.
[55] *Ibid*., p. 38.

8.3.3 El reino de Dios y el pecado

Un contenido importante en la relectura que hace Sobrino del texto bíblico es el pecado. Así lo define: "no sólo la negación de Dios, sino formalmente la negación del reino de Dios"[56], "[es] rechazar el reino de Dios que se acerca en gracia… está dentro del corazón del hombre… niega la relación filial del hombre con Dios, redescubierta históricamente en el mensaje de Jesús… [es] querer ofrecer todo a Dios (ritos, diezmos, ascética, etc.) menos la propia seguridad"[57]. Su interpretación no se queda en aspectos meramente individuales, sino que también alude a lo social. Esto hace parte de su dinámica de apropiación. Así, el pecado debe denunciarse teniendo en cuenta las dimensiones estructural, pública y social.

Otro tema que hace parte del contenido de la relectura del sacerdote jesuita es el de pecador. El pecador "es el 'poderoso' que usa de su poder en dos vertientes: para asegurarse contra Dios y para oprimir a los demás"[58], afirma Sobrino. En esta relectura del pecador hace uso de paralelismos, tanto de términos como de relaciones. Compara por oposición a Jesús con los fariseos, "porque se olvidan de la justicia"; con los legistas "porque ponen cargas intolerables"; con los ricos "porque no comparten su dinero con los pobres"; con los sacerdotes, "porque coartan la libertad"; con los príncipes de este mundo, "porque gobiernan despóticamente"[59]. Estos son representantes de los poderes religioso, intelectual, económico y político; del poder mal usado que produce opresores y oprimidos, concluye. Contrario a estas acciones del poder, para Sobrino el poder válido que Jesús admite para anticipar el reino de Dios es "el poder del amor, del servicio, del sacrificio, de la verdad"[60]. Notamos que ahora pone en diálogo términos antagónicos.

8.3.4 Conversión y reino de Dios

El tema de la conversión también hace parte del contenido de su interpretación. Según su relectura del sermón del monte, la conversión, *metanoia*, tiene que ver con un cambio radical de la forma de vivir expresado en acciones; es la respuesta práxica del ser humano a la irrupción del reino de Dios. Pero, aclara lo que es el amor al enemigo: "el amor al enemigo expresa la total radicalidad de la exigencia de Jesús…", pero "no tiene que ver con el

---

[56] *Ibid*., p. 38.
[57] *Ibid*., p. 39.
[58] *Ibid*., p. 40.
[59] *Ibid*., p. 40.
[60] *Ibid*., p. 41.

pacifismo", consiste en "verificar la conversión", en "cómo participa el ser humano en el reino de Dios"[61].

Para Sobrino, esa conversión, *metanonia*, se manifiesta en las exigencias del reino para los pobres y los no pobres. A los primeros -los que experimentan la ausencia del reinado de Dios- se le exige, según la relectura de Sobrino, la fe, es decir "que crea[n] que esa situación suya no es la última posibilidad del hombre pues no es la última posibilidad de Dios"[62]. A los segundos, de acuerdo al jesuita, se les exige seguimiento a Jesús. Pero, aclara, es un seguimiento que implica sufrimiento con implicaciones personales, sociales y políticas, tal como lo testifica Mr. 8:34: "Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame"[63]. Es un seguimiento que pone en cuestión la ortodoxia. Jesús mismo es ese camino. Sobrino resume las dos actitudes como fe y praxis, pero esta última debe ser liberadora.

En su dinámica de apropiación Sobrino relaciona la ortodoxia con la ortopraxis, la fe con el seguimiento. Pero, señala, el camino de Jesús es el que confronta la ortodoxia, tal como se lee en Mr. 8:27-38 (La confesión de Pedro y el anuncio de Jesús acerca de su muerte). Allí se ve la exigencia del seguimiento, que consiste en cagar la cruz, agrega el jesuita. Enseguida presenta dos excursos, uno sobre el carácter escatológico del reino y otro sobre la conciencia de Jesús, los cuales no analizamos en este trabajo por razones prácticas. En ellos se remite a otros teólogos que reafirman su relectura, los cuales ya hemos referenciado en el capítulo anterior.

En este capítulo -"Jesús al servicio del reino de Dios"- se concluye que el reino de Dios es uno de los contenidos principales de la relectura de Sobrino. Asimismo, se confirma que Jesús continúa siendo su personaje principal. No obstante, Sobrino también lee con otro personaje, el pueblo de Israel que presenta la Biblia. Su lectura se identifica con un pueblo sufriente, profético, expectante del reino, necesitado de salvación y de transformación de la realidad. Igualmente, lee con aquellos quienes hacen evidentes las señales del reino como gracia: los excluidos, los marginados, los oprimidos, los pobres. Son ellos los sujetos de la fe. De la misma manera, son parte del contenido de su lectura "el pecado" y "la conversión" que se expresa en la praxis del seguimiento. En este capítulo Sobrino acude principalmente a textos de los evangelios sinópticos y del tercer Isaías y hace uso de la crítica y de relación de

[61] *Ibid*., p. 42.
[62] *Ibid*., p. 43.
[63] *Ibid*., p. 44.

términos. Sin embargo, su lectura deja entrever una preocupación por el amor al enemigo en relación con el pacifismo.

8.4 La fe de Jesús. Relevancia para la cristología y el seguimiento

Un tema central en la relectura de Sobrino es la fe de Jesús, la cual entiende como la historia de la fe de Jesús. Entra en un diálogo con las comprensiones de otras tradiciones sobre la fe de Jesús: "la refutación clásica que hace Santo Tomás de la posibilidad de que Jesús tuviese fe…", "Normalmente ha estado influyendo la repetición irreflexiva del Concilio de Caledonia… [donde] el hablar de 'fe de Jesús'… se ha sentido como un cuerpo extraño en el esquema divinidad-humanidad…"[64].

A pesar de su identidad como católico romano, Sobrino es crítico del dogma cristológico de Calcedonia: "los conceptos ahí expresados, provenientes de una filosofía griega"…; "se presuponen conceptos que precisamente desde Jesús no se pueden presuponer… en la fórmula dogmática no aparece lo que en la Escritura es esencial a Jesús: su relacionalidad con respecto al Padre"[65]. Y continúa: "las cristologías de la 'doctrina de Jesús' separan sus palabras de la historia… la cristología de la resurrección separa el final de la vida de Jesús... las cristologías existencialistas hablan de Jesús como acontecimiento predicado…"[66]. Para Sobrino todas estas cristologías ignoran o parcializan la historia de Jesús.

Su estrategia de apropiación del texto tiene en cuenta los peligros con una cristología del Jesús histórico: "se puede convertir de nuevo en una concepción epifánica y no histórica de Jesús… Se puede organizar la historia de Jesús no a partir de su misma historia sino a partir de una idea…"[67]. De ahí que en su relectura Sobrino está preocupado por cómo relacionar históricamente los pasajes que hablan de Jesús.

La relectura de Sobrino está guiada por los valores del reino: "toda acción humana está guiada por unos valores… (el amor, la justicia, la fraternidad, la confianza en Dios, etc.)"[68] los cuales deben ser concretados, afirma. Asimismo, su relectura tiene en cuenta el cambio y la conflictividad: "la concreción histórica se da dialécticamente en presencia y oposición de lo

---

[64] *Ibid*., p. 60.
[65] *Ibid*., p. 61.
[66] *Ibid*., p. 62.
[67] *Ibid*., p 62.
[68] *Ibid*., p. 64.

negativo"[69]. Además, su óptica de relectura, como el mismo lo afirma, es latinoamericana. No obstante, entra en diálogo con otras perspectivas como las de Urs von Balthasar y W. Thüsing, y las critica: "ignoran generalmente la relacionalidad de Jesús con respecto al reino del Padre y también la historia concreta de esa relacionalidad; es decir, la historia de la fe"[70]. En cambio, la relectura en perspectiva latinoamericana se interesa en la historia de esa fe, que es eminentemente liberadora, se da en medio de la conflictividad y en un contexto de pecado que es necesario cambiar, afirma Sobrino.

8.4.1 Fe de Jesús y cristología

8.4.1.1 La expresión "fe de Jesús" en el NT

En esta sección Sobrino relee los textos de Marcos 9:23 y Hebreos 12:2. Del primer texto interpreta que la fe de Jesús es confianza en Dios, "existencia a partir del otro en quien se encuentra sentido y seguridad para la propia existencia"[71]. Del segundo, que en la historia de la fe de Jesús hay un "motivo de consolación y ánimo para los creyentes… independientemente de las pruebas que hayan de sufrir sus seguidores"[72]. También relee la fe de Jesús según Hebreos 11 como confianza activa para superar las dificultades de la situación histórica. Lo mismo hace con Hebreos 5:1 y concluye que la fe de Jesús se expresa en ser fiel a la misión, en una vida puesta al servicio de la humanidad.

De lo anterior deducimos que el teólogo de la liberación está leyendo con dos personajes. Por un lado, un Jesús, como él mismo lo reitera, histórico, real, humano, entregado al servicio de la humanidad; no obstante en relación con su Padre. Por otro lado, las comunidades cristianas primitivas, como las reflejadas en el evangelio de Marcos y la carta a los Hebreos, que sufrían persecución y encontraban aliento y esperanza al hacer memoria histórica de Jesús y su fe.

8.4.1.2 La historia de la fe de Jesús

Nuevamente el teólogo jesuita focaliza en la vida de Jesús, pero esta vez como una vida sujeta a lo que él mismo llama cambio y conflicto. Para él, el gesto fundamental de Jesús consiste en estar a favor de los seres humanos en un contexto religioso-político que los deshumaniza, los embrutece, los margina y los oprime. Esto, interpreta, lleva a Jesús a poner

[69] *Ibid*., p. 64.
[70] *Ibid*., p. 65.
[71] *Ibid*., p. 66.
[72] *Ibid*., p. 67.

su tiempo, sus capacidades, su persuasión y sus milagros en su misión no sólo de proclamar el reino sino también de luchar contra todo lo que va en contra de ello.

Sobrino no sólo tiene en cuenta los esfuerzos de Jesús en llevar a cabo su misión sino que también resalta el fracaso de la misma: "las masas lo abandonan. Los jefes religiosos de su pueblo lo rechazan y Dios no se acerca en poder a renovar la realidad"[73], según interpreta Mr. 8 y Mt. 13. Después es que viene la crisis que lleva a Jesús a la muerte por su fidelidad al Padre, afirma. Interpreta que Jesús pasa del análisis de la situación de pecado y denuncia profética, a llevar el pecado, a ir a la cruz. Así, entender la misión de Jesús no sólo en términos de éxitos sino de fracasos es parte de la dinámica de apropiación del teólogo de la liberación.

8.4.1.3 La condición humana de la fe de Jesús

Sobrino relee las tentaciones relatadas en los sinópticos teniendo en cuenta la relación de Jesús con el Padre (otra vez lo relacional como dinámica de apropiación) y su misión al servicio del reino (que también es dinámica de su apropiación). De esta forma, no son tentaciones de nivel ético sino de fe. Por lo tanto, de acuerdo al jesuita, no se debe hacer una interpretación moralizante de tales textos. Más bien, deben entenderse como alternativas a Jesús de hacerse creyente o incrédulo, lo cual es reiterativo en su misión. Más concretamente, deben interpretarse en relación al uso del poder que media a Dios y acerca su reinado: "el poder que controla la historia desde fuera o el poder que se sumerge en la historia; el poder de disponer sobre los hombres o el poder de entregarse a los hombres"[74].

Según la interpretación de Sobrino, después de lo que él mismo llama "la crisis galilea", es cuando Jesús se cerciora del peligro que hay sobre su vida y es cuando sus discípulos aparecen armados. Es la aparición del uso del poder como tentación, que podrá salvarle (Lc. 22:53). Sin embargo, esta tentación no es superada con la huída, sino metiéndose en ella y permitiendo que el poder del pecado lo afecte, plantea Sobrino. La fe de Jesús se va desarrollando a través de la historia. Deducimos así que la crítica al poder que deshumaniza y la inserción en la historia, con sus dolores y dichas, son parte de las dinámicas de apropiación que usa Sobrino.

Para Sobrino también es importante tener en cuenta en su relectura el tema sobre la ignorancia o error de Jesús. Este es otro de sus contenidos de apropiación. Ejemplos de tal "ignorancia", como le llama Sobrino, están en relación con la existencia de una iglesia y el día

[73] *Ibid*., p. 70.
[74] *Ibid*., p. 74.

de la venida del reino. El propósito de identificar tal ignorancia de Jesús, acota Sobrino, es demostrar su solidaridad con el ser humano y la verdadera condición de ser Hijo como primigenio en la fe. En otras palaras, es dejar a Dios ser Dios, el misterio absoluto, concluye Sobrino.

8.4.1.4 La fe de Jesús y la cristología sistemática

Su dinámica de relectura ahora es la crítica a la cristología sistemática. Para Sobrino, Jesús no sólo es Hijo sino que se hace Hijo de Dios; no revela propiamente al Padre sino al Hijo y su camino de hacerse Hijo de Dios. Por lo tanto, Jesús no es la revelación del misterio absoluto, concluye Sobrino. Esta crítica la fundamenta en la concepción de Jesús como "hermano", lo que señala una relación con otros seres humanos. Sin embargo, aclara que hay una diferencia entre Jesús y los demás: "Jesús es aquel que ha vivido en plenitud y originariamente la fe, el que ha abierto el camino de la fe y lo ha recorrido hasta el final"[75]. Es por esto, añade, que "la divinidad de Jesús se revela históricamente para el cristiano en la experiencia de hacer historia juntamente con Jesús… en seguir el camino de su fe"[76]. De esta manera, la divinidad de Jesús muestra el camino al Padre y hace posible que otros también lo caminen. Ésta es la intención de Sobrino con su interpretación.

8.4.2 La fe de Jesús y la moral fundamental

8.4.2.1 Significado de "moral fundamental cristiana"

La preocupación de Sobrino se centra ahora en los criterios para formular la tarea y criterios de la moral. Es decir, encontrar lo ético de la existencia cristiana fundamental. Este es otro de los contenidos de su relectura. Pero, Sobrino es claro en que no busca encontrar una novedad ética de Jesús, ni teologías morales del Nuevo Testamento. Más bien, considera que hay que situar esa moral cristiana en un contexto determinado. En otras palabras, lo imperativo de la moral fundamental se encuentra en el impacto que causó la historia de Jesús. Ésta es otra de sus dinámicas de apropiación. Para el profesor de la UCA, la tarea de la moral fundamental debe consistir en dar a conocer la historia de Jesús y en lo que hay que hacer para establecer el reino de Dios en la historia. Esto debe ser el efecto práxico de la relectura, que se concretiza en la práctica de la justicia a favor del reino. De esta manera es que Jesús se hace normativo, concluye Sobrino.

---

[75] *Ibid*., p. 80.
[76] *Ibid*., pp. 80-81.

8.4.2.2 El seguimiento de Jesús como la exigencia moral fundamental

Sobrino relaciona el seguimiento, uno de los principales contenidos de su relectura a lo largo de su obra, con la moral fundamental. Esta es otra dinámica de su apropiación. Sin embargo aclara, como lo había hecho antes, que la exigencia a los pobres y enfermos no es el seguimiento sino la fe en Dios; que acepten que su situación de exclusión y marginación no es la última posibilidad de Dios. Claro está que Sobrino reconoce que el Sermón del monte está dirigido a todos y que el seguimiento debe llevar a la liberación, tal como lo señalan los sinópticos. De esta forma inferimos que Sobrino está leyendo con los pobres, los enfermos, los excluidos y marginados, lo cual viene realizando a lo largo de su obra. Estos personajes son clave en el entendimiento del seguimiento, no tanto como sujetos sino como quienes llaman la atención de otros para que se concretice tal seguimiento.

Para Sobrino, seguimiento "no es por tanto una actitud genérica, sino la realización histórica de esa actitud"[77]. Este es otro de sus anhelos práxicos. Y usa la analogía como estrategia de relectura del relato de Marcos sobre el envío de los discípulos a predicar el reino: "la actitud personal de los enviados tenía que ser la misma de Jesús: no llevar nada para el camino, ni pan, ni alforja, ni dinero"[78]. En una segunda etapa (Mr.8:27-35) el seguimiento ya no es sólo actividad a favor del reino sino que debe ir acompañado de amor sufriente; es decir, el seguimiento hasta la cruz no es sólo cuestión de actitudes. Insiste en lo práxico.

8.4.3 Características del seguimiento y sus consecuencias para la moral

Sobrino inicia este apartado haciendo uso de la alegoría como estrategia de apropiación del texto. Para él, el reino de Dios "es un símbolo utópico que resume una nueva manera de ser, plena y definitiva. Supone la renovación del corazón de la persona, la renovación de las relaciones sociales, e incluso la renovación cósmica"[79]. En otras palabras, es la reconciliación universal, como él mismo lo dice. Sin embargo, no se queda en lo simbólico sino que va a lo práxico. Para él, hacer la reconciliación es practicar la justicia, no como retributivo-vindicativa, sino como liberación, al estilo de lo experimentado por Israel en el Antiguo Testamento. En otras palabras, es una justicia re-creativa, plantea Sobrino. Es una justicia dirigida al individuo pero también a la sociedad. Además, afirma que es una justicia que apunta a la convivencia entre los seres humanos, pero aboliendo la diferencia de clases.

---

[77] *Ibid*., p. 87.
[78] *Ibid*., p. 87.
[79] *Ibid*., p. 88.

Sobrino es consciente de las faltas y pecados, y de su contexto. Es autocrítico. Por eso su relectura apunta ahora a los pecados colectivos que van contra el reino. Esos pecados se relacionan con el mal uso del poder que obstaculiza la fraternidad y la reconciliación, efectos práxicos del reino. Empero, para Sobrino tales efectos tienen que ver no sólo con una conversión personal sino con el cambio de estructuras opresoras. Por lo tanto, una conversión personal debe estar en relación con la justicia estructural lo cual implica buscar el bien, incluso del enemigo, y no la venganza.

Sin embargo, para Sobrino esto no necesariamente significa pacifismo: "…Jesús fue el primero en anatemizar duramente al enemigo, al injusto"[80]. Inferimos de esta afirmación que el hecho de no buscar la venganza no impide que se confronte a quien ha causado daño o a que éste deba asumir las consecuencias legales de sus actos. Aún así, reconocemos que el pacifismo es un tema álgido para el contexto latinoamericano cuando se concibe como una práctica de pasividad y contemplación frente a la injusticia. Consideramos, no obstante, que lo más consistente sería redefinirlo a partir del mismo Jesús histórico. Volveremos sobre este tema en la última parte de esta investigación.

Sobrino es consciente de sus propias parcialidades. Así, por ejemplo, considera que la justicia debe ser concebida desde la óptica de la clase social empobrecida, ya que es ella la que está insertada en la sociedad dualista. Es una óptica parcial que permite comprender la totalidad, tal como lo hizo Jesús, quien se insertó entre los pobres en sus experiencias de injusticia, añade. Deducimos que el teólogo de la liberación realiza un paralelismo de relaciones entre Jesús y los pobres: Jesús/pobres=inserción en las experiencias de injusticia/inserción en la dualidad de la sociedad=comprensión de la realidad.

Sobrino es consciente del conflicto que existe entre la injusticia y la justicia. Considera que para realizar los valores morales genéricos es necesario luchar contra aquella, que no es otra cosa que luchar contra el mal y no solamente evadirlo. Añade que esta lucha es expresión del amor universal al ser humano que se expresa en "estar con los oprimidos y un estar contra los opresores, precisamente para ser para todos ellos"[81]. La exigencia moral entonces, según Sobrino, no es "hacer el bien y evitar el mal, sino hacer el bien y luchar contra el mal para eliminarlo"[82]. Esta relectura de Sobrino nos deja, entre otras, las siguientes preguntas: ¿cómo llevar a cabo esa lucha?, ¿con qué herramientas se debe llevar a cabo? y ¿con qué

---

[80] *Ibid*., p. 91.
[81] *Ibid*., p. 93.
[82] *Ibid*., p. 93.

fundamentos bíblicos?, ¿a la luz del Jesús de los sinópticos? Buscaremos respuestas a ellas en la última parte de esta investigación.

El concepto sobre el seguimiento de Jesús tiene implicaciones para el entendimiento de la conversión, afirma Sobrino. Según él, ésta no se da en un solo momento ni se puede mantener estática cuando la situación histórica amerita un nuevo cambio: "En la primera conversión se le exige al hombre… que ponga sus cosas al servicio del reino; en la segunda conversión se le exige la entrega de sus ideas y de su misma vida"[83]. Esto es uno de los efectos praxeológicos de la relectura deseados por el sacerdote jesuita.

Sobrino continúa insistiendo en la praxis que se expresa en el seguimiento. Para él, desde la historia de Jesús, la exigencia al seguimiento es radical. Esta radicalidad se expresa en no servir a dos señores como, por ejemplo, servir a Dios y al dinero. Es un seguimiento radical excluyente, no dialéctico, que no reconcilia ni acepta la situación negativa presente: "o mundo actual o reino de Dios"[84], enfatiza Sobrino. De esta forma el seguimiento desenmascara la mera conversión verbal o interior. Sin embargo, esa radicalidad necesita discernimiento, es decir, preguntarse no solo qué es bueno o qué es malo sino qué es lo bueno que hay que hacer. Sobrino usa la analogía del matrimonio y el celibato; la pregunta del discernimiento, según Sobrino, no es si lo uno -el matrimonio- o lo otro -el celibato- es bueno, sino qué es lo que hay que hacer o elegir. Ésta es la relectura que hace Sobrino de Mt. 19:16-22 y 23-26 sobre el joven rico.

8.4.4 Las limitaciones de una moral fundamental desde Jesús con base en la misma historia de Jesús

Sobrino se concentra seguidamente en las limitaciones de una moral fundamental desde Jesús. Esta es ahora su estrategia de lectura. Afirma que si el camino de Jesús fue histórico entonces no es absoluto; pero el camino de Jesús apuntó hacia el reino de Dios, lo absoluto. Esto le lleva a reconocer las limitaciones para una moral fundamental desde Jesús. Una de ellas es que el seguimiento no es imitación. En otras palabras, no es hacer exactamente lo que él hizo. Más bien, es reconocer que la ubicación histórica de Jesús es irrepetible; que hay que reproducir su moral concreta, explicada anteriormente, en otro contexto, en una situación histórica diferente.

[83] *Ibid.*, p. 94.
[84] *Ibid.*, p. 95.

Hace uso nuevamente de la analogía de la moral matrimonial o social en el contexto judío de aquella época. Sostiene que es en esta situación específica donde Jesús concretiza el valor del amor o la justicia recreativa. Que el proceder de Jesús en su momento fue diferente de lo que pudo haber sido en otras situaciones. Reconoce que la urgencia de trabajar por el reino hoy tiene unas características distintas de las de Jesús, por la sencilla razón de que la situación histórica es distinta. Esto no significa una relativización de la aproximación al reino sino su concretización, aunque parcial, en proyectos. Además, concluye Sobrino, hay que pasar de un amor eficaz a un amor sufriente, "buscar el poder en favor de los hombres y estar dispuestos a que se lo arrebaten"[85].

Advertimos que la expectativa de Sobrino con su relectura es doble. Por un lado, desea desmitificar el seguimiento de Jesús con relación a una imitación de su persona. Por otro lado, quiere que sus seguidores asuman las consecuencias de un seguimiento en una situación histórica concreta. En otras palabras, que estén dispuestos al sufrimiento, expresión concreta de la cruz.

De este capítulo -"La fe de Jesús. Relevancia para la cristología y el seguimiento"- se concluye que la fe de Jesús es otro de los contenidos de la lectura de Sobrino y que su lectura está guiada por los valores del reino, el cambio, la conflictividad y su óptica latinoamericana. El personaje principal con el que realiza su lectura sigue siendo Jesús. Sin embargo, las primeras comunidades cristianas son otros personajes con los que lleva a cabo su lectura, dada la persecución y la esperanza de ellas al hacer memoria de la fe de Jesús. Asimismo, el sacerdote jesuita lee con los pobres, los enfermos, los excluidos y marginados, lo cual viene realizando a lo largo de su obra. Los textos preferidos en su lectura en este capítulo son aquellos que tienen relación con el tema de la fe, particularmente de Marcos y Hebreos.

Igualmente, en su relectura relaciona la reconciliación con una justicia que trae liberación y elimina las diferencias de clases. Para él esto es lo que hace a Jesús normativo en su relectura. Igualmente, tiene en cuenta los peligros con una cristología del Jesús histórico; entra en diálogo con otras perspectivas, es consciente del contexto religioso-político que deshumaniza a los pueblos y los oprime, usa analogías, alegorías y relaciones. Su relectura es parcializada hacia las clases empobrecidas. Considera que la praxis se da en el seguimiento y que no debe ser considerada como imitación dado que la situación histórica de hoy es distinta.

---

[85] *Ibid*., p. 101.

8.5 La oración de Jesús

8.5.1 La oración de Jesús en los sinópticos

Ahora Sobrino focaliza en el tema de la oración, otro de los contenidos de su relectura de los evangelios. Para él, la oración de Jesús relatada en los sinópticos está situada históricamente y es crítica de la que hace el pueblo. Releyendo Lc. 18:11, considera que oraciones al estilo del fariseo son egoístas y por ende les falta la alteridad. Igualmente, critica las oraciones de los hipócritas (Mt. 6:5s), las oraciones mágicas, y de falta de confianza en Dios (Mt. 6:7s).

Interpreta la oración de petición (Lc. 11:9s) como una manera de situarse ante Dios en actitud de pobreza, además de expresar una actitud de discernimiento. Critica la oración alienante (Mt. 7:21), porque no está acompañada de la praxis consecuente. Lo mismo hace con la oración que, según él, se ha convertido en mercancía (Mr. 12:38,40) y en una forma de opresión. El mismo procedimiento sigue con Lc. 3:21 y 9:29. Interpreta que Lucas desmitologiza la figura de Jesús mediante el foco en la oración en cuanto a su conciencia sobre su misión. Éstas y otras referencias de Sobrino indican la importancia que tuvo para Jesús la oración, especialmente en "situaciones históricas concretas de importancia, más allá de las oraciones cúlticas de su pueblo"[86].

Sobrino también considera importante el contenido de las oraciones de Jesús en Mt. 11:25 y Lc. 10:21, no sólo porque se ubican en un contexto histórico, sino también porque crean polémica acerca de la importancia que tienen los pequeños para el reino de Dios. Así también, para él Lc. 22: 41s, "la oración del huerto", expresa el sentido de la vida de Jesús. Es decir, es una oración situada históricamente que desemboca en una decisión histórica, la de ser fiel hasta la muerte a la voluntad de su Padre. Sin embargo, recalca Sobrino, también la oración expresa confianza de Jesús en su Padre.

8.5.2 El presupuesto de la oración de Jesús: "el Dios de Jesús"

El sacerdote jesuita se pregunta por qué la oración de Jesús fue así y no de otra manera. Uno de sus argumentos es la noción que Jesús tenía sobre Dios, un Dios trascendente, cuya exigencia es histórica y cuyo núcleo es el amor. Otro es que la manera de entender a Dios influencia a Jesús a nivel de su "discurso analítico y de las estrategias concretas, y al nivel de la

---

[86] *Ibid.*, p. 115.

oración y de su estrategia global"[87]. Y otro es que tenía en cuenta las diferentes tradiciones del pueblo sobre Dios (proféticas, apocalípticas, sapienciales) que influyen la vida concreta de Jesús.

Sobrino interpreta la expresión "Padre" para declarar cuál es el fondo último de la realidad que se busca en el amor. Un amor que se expresa en la historia y dentro de las condiciones de la historia. Un amor parcial no hacia los que detentan el poder sino a los sin poder (Lc. 4:18s). El amor eficaz de Dios no puede tolerar la opresión de los pequeños, expresa Sobrino. Esto lleva a una desacralización del culto de parte de Jesús. Y, continúa, el correcto servicio a Dios es servicio al ser humano en su necesidad. "Corresponder a un Dios que es amor sólo puede hacerse en la praxis del amor"[88]. Así, para Sobrino el amor a Dios es amor al prójimo, "amor histórico y real al hombre"[89].

De este apartado deducimos dos aspectos de la relectura de Sobrino. Primero, que tal como lo ha venido haciendo a lo largo de su obra, se identifica con Jesús. Sin embargo, su énfasis ahora está en un Jesús que ora teniendo en cuenta su situación histórica concreta. Segundo, que el deseo de Sobrino para los seguidores de Jesús es que oren. No obstante, su anhelo es que esa oración esté inmersa en un contexto histórico específico.

8.6 La muerte de Jesús y la liberación en la historia

En este capítulo de su obra Sobrino focaliza en el tema de la cruz, otro de sus contenidos de la relectura. Parte de la afirmación de que "la cruz es la auténtica originalidad de la fe cristiana"[90], un concepto nuevo y revolucionario de Dios tanto en teoría como en praxis, sostiene el profesor de la UCA. Sin embargo, su preocupación se centra en cómo se ha interpretado este principio de la cruz. Como estrategia de relectura, entra en un diálogo con varias tradiciones. Unas que afirman que por la cruz el ser humano ha sido salvado, y otras que ven la cruz bajo la mística del dolor.

Sobrino traslada su relectura a América Latina. Considera que quienes celebran la fiesta de la cruz, especialmente en el viernes santo, son los pobres, los campesinos y los oprimidos. Su relectura también tiene en cuenta aquellas personas que están comprometidas con el cambio social en América Latina y que ven la cruz como un paradigma de liberación. En otras palabras, tanto los unos como los otros son personajes junto a los cuales Sobrino está

[87] *Ibid*., p. 119.
[88] *Ibid*., p. 129.
[89] *Ibid*., p. 129.
[90] *Ibid*., p. 135.

haciendo su relectura. De esta manera un "Dios crucificado" configura la praxis histórica pero no como paradigma de derrota sino de liberación.

8.6.1 La consideración de la muerte de Jesús después de la resurrección

Basado en textos del Antiguo (Ex. 3:7; 6:5; Dt. 26:5b-9; 5:6; Ex. 20:2) y del Nuevo Testamento (Ro. 4:17), Sobrino interpreta que Dios tiene poder y amor histórico para "liberar y renovar toda realidad"[91]. Es en lo histórico del hombre Jesús que se ha revelado el sentido de la historia, sostiene el teólogo de la liberación.

La preocupación por la evasión del escándalo de la cruz que hacen algunas hermenéuticas lleva al sacerdote jesuita a formular varias tesis, a la manera de una dinámica de apropiación. Estas tesis tienen como propósito criticar tales relecturas y, al mismo tiempo, ayudar a la comprensión del Dios de Jesús. De su relectura de varios textos del Nuevo Testamento, especialmente Mr. 15:37, Mr. 14:34-42 y Jn. 19:30, concluye que en ellos se suaviza el escándalo de la cruz porque dan la imagen de un "mártir confiado"[92]. De esto trata su primera tesis. Sin embargo, reconoce que Pablo lo mantiene (1 Co. 23), así como Hebreos (5:7). En otras palabras, lo que marca la pauta en el Nuevo Testamento, según Sobrino, es la falta de mención del escándalo, que va unido a la falta de mención de los títulos terrestres para Jesús, tal como sucede con "El Siervo de Yahvé" de Isaías 53.

En la segunda tesis Sobrino continúa su argumento de cómo el escándalo de la cruz se fue desvirtuando en el Nuevo Testamento a tal punto que alcanza roles salvíficos, algo positivo para los creyentes, afirma. No obstante, sostiene que la resurrección de Jesús no elimina el escándalo de la cruz. Considera que los textos del Nuevo Testamento manifiestan que en la cruz hay un abandono del Padre hacia el Hijo y explican el para qué de esa muerte, pero no el por qué: "la muerte de Jesús es eminentemente positiva porque es salvación para el hombre. Jesús muere a favor de los hombres"[93]. Esta salvación, sin embargo, puede ser entendida en términos de expiación o como nueva alianza, concluye Sobrino.

Después, en su tercera tesis, como estrategia de relectura sobre la muerte de Jesús acude a tres ejemplos con el fin de demostrar que "ésta sigue siendo piedra de toque para la

[91] *Ibid.*, p. 138.
[92] *Ibid.*, p. 139.
[93] *Ibid.*, p. 142.

fe cristiana y cómo se ha intentado desvirtuarla a partir de esquemas teológicos"[94]. Para él, el primer ejemplo, la expresión del Salmo 22:2, es metafórico. Después usa como estrategia de relectura el diálogo con las tradiciones de la iglesia representadas en varios padres: "En los padres latinos esta interpretación se debió a una mala traducción del Ps 22:2… Otros padres de la Antigua Iglesia, como Epifanio y Eusebio interpretan el Ps 22:2 como un diálogo entre la naturaleza humana y divina de Jesús…"[95]. El segundo ejemplo es la teoría de Anselmo acerca de la satisfacción, que menciona el perdón de pecados sin tener en cuenta la salvación como reino de Dios. Es por esto que Sobrino considera que esta teoría es ahistórica. El último ejemplo es el culto cristiano, que tomó la forma de liturgia sacrificial repetitiva; presenta una cruz deshistorizada y sustituye el seguimiento real de Jesús por el culto, acota Sobrino.

A partir de tales consideraciones, y con el fin de interpretar el sufrimiento como modo de ser Dios, Sobrino plantea una cuarta tesis. Como en las anteriores, la preocupación de Sobrino es cómo asumir una cristología para una teología de la liberación. Para tal fin, considera que no se debe ignorar la realidad alienante y de muerte concretizada en los campesinos y los indígenas de América Latina. No obstante, para él Dios tiene poder sobre la muerte, la injusticia y la opresión al hacerse parte de la historia.

Luego usa como estrategia de relectura el diálogo con otros pensamientos (Bonhoeffer, Aristóteles, y el apóstol Juan) para relacionar las categorías de amor de Dios y sufrimiento histórico: "Si Dios fuese… incapaz de sufrir, entonces sería también incapaz de amar"[96]. Sin embargo, el dolor debe llevar al amor transformador, como praxis, afirma Sobrino en su quinta tesis. Allí su estrategia de relectura es nuevamente el diálogo, en este caso con el pensamiento de Platón, que considera analógico. Sin embargo, también ve importante seguir un método dialéctico en su relectura de la cruz en la teología de liberación. Por esta razón considera que ante el dolor no sólo hay que ser contemplativo sino también activo; de esta manera se puede comprender la revelación de Dios en la cruz.

8.6.2 La cruz de Jesús como consecuencia histórica de su vida

Sobrino continúa su relectura considerando el tema de la cruz. Para él la cruz es consecuencia de la encarnación en la historia, tal como lo afirma en su sexta tesis. Para su interpretación del concepto "designio de Dios" usa como estrategia el diálogo con Anselmo y con el Concilio de Calcedonia. Esto lo lleva a redefinir el término: "auténtica encarnación de

---

[94] *Ibid*., p. 143.
[95] *Ibid*., p. 144.
[96] *Ibid*., p. 148.

Dios… en la historia… ubicación en una situación dada"[97]. En otras palabras, para el jesuita la encarnación es la que lleva a la cruz y no la manipulación de la historia por parte de Dios. De esta forma critica a los poderosos, bien sea religiosos o políticos, porque pretenden manipular al verdadero Dios en nombre de una falsa divinidad que se contrapone a la divinidad que libera.

Ahora Sobrino focaliza en la verdadera esencia de Dios. Así lo plantea en su séptima tesis. Para ello relee Mr. 16:64 concluyendo que Jesús fue condenado por blasfemo, aunque lo importante, acota, es saber las causas históricas por la que se dio tal condena. Igualmente, identifica a Jesús como un inconformista y liberal que mantuvo un conflicto permanente con las autoridades religiosas por no separar lo sagrado de lo profano. Esto último, según el sacerdote jesuita, se relaciona con la práctica de la justicia, porque desenmascara la manipulación del misterio de Dios que lleva a la opresión del prójimo. Tal praxis es lo que llevó a Jesús a la cruz.

Releyendo ahora las parábolas del buen samaritano (Lc. 10:25-37) y del juicio (Mt. 25:31-46) considera que el templo ya no es el sitio privilegiado para acceder a Dios sino el ser humano, particularmente el empobrecido. Seguimos viendo que Sobrino se identifica en su relectura del evangelio no sólo con Jesús, ahora como blasfemo y condenado a muerte, sino también con la humanidad empobrecida.

A continuación Sobrino focaliza en la verdadera esencia del poder en la cruz, tema que tiene que ver con el reinado de Dios y que manifiesta en su octava tesis. Afirma que el contenido de dicho reinado es la reconciliación social, tal como se lee en Is. 2:4, 11:6s y 25:8. Sin embargo, tal contenido se acompaña con la denuncia de la organización social. De ahí que para Sobrino el reino también incluye lo social y lo político. Lo conflictivo entonces se da en el uso de poder.

En este sentido, aunque Jesús no fue un político profesional sí participó en lo socio-político condenando la opresión. Esto es lo que le llevó a morir como un subversivo en la cruz, continúa. De ahí que la actividad de Jesús era profética contra la opresión, lo que llevó a confundirlo con los celotas, interpreta Sobrino de acuerdo con Mr.: 11:15s, 11:10, Lc. 13:31s, Mr. 10:42, Lc. 22:36 y 22: 49; aunque añade que también se diferenciaba de ellos en rechazar el uso de la espada (Mt. 26:52) así como la participación en el nacionalismo religioso o en el teocratismo político. Sin embargo, acota el jesuita, esto no lleva a desconocer que su gran

[97] *Ibid*., p. 151.

tentación fuera instaurar el reino por el poder político, tentación que enfrentó con el amor que perdona, aun al enemigo, y desacraliza al impero; un amor efectivo que lo llevó a la cruz.

Sobrino seguidamente centra su atención en la espiritualidad cristiana y su relación con el seguimiento de Jesús. Éste es el contenido de su apropiación ahora. Así lo expone en su novena tesis. De esta manera, Sobrino enfatiza que la espiritualidad de la cruz no es resignación sino ponerse frente al poder para desidolatrizarlo, desacralizarlo. Éste es el efecto praxeológico deseado por Sobrino. Es enfático en señalar que no todo sufrimiento es cristiano sino únicamente el que se da en el seguimiento a Jesús, según su relectura de Mr. 8:34. Pero es un seguimiento que se da en conflicto con los poderes religiosos y políticos, lo que da lugar a la teología política cuyo propósito debe consistir en dilucidar el poder y desenmascararlo de su pretensión de divinidad.

8.6.3 La presencia de Dios en la cruz

En este apartado el contenido de la relectura es el sufrimiento. Sobrino desarrolla este tema como modelo de ser Dios en las siguientes tres tesis. Ésta es su estrategia de apropiación. En la décima sostiene que en la muerte Jesús siente el abandono de Dios, quien se acerca en gracia. Para él esta interpretación revoluciona el concepto de Dios. En la decimoprimera centra su atención en la trascendencia de Dios a partir de la cruz en tres aspectos: poder, sufrimiento y amor.

Interpreta que la trascendencia se refleja en la prohibición de hacer imágenes (Dt. 5:8), en otras palabras, en la inmanipulabilidad de Dios; y que la verdadera realidad de Dios (Is. 65:17) se revelará al final de la historia. Es decir, que Yahvé es el Dios del futuro y no del origen. El teólogo de la liberación concluye que en la cruz no hay imagen de Dios y adquiere sentido la escatologización; en la cruz el poder de Dios aparece impotente contra el mal. La interpretación anterior la complementa con la decimosegunda tesis; en la cruz, sostiene, no hay nada parecido a lo que consideramos Dios. Más bien, se trata de una contradicción entre el concepto que tenemos de Dios y aquel quien está en la cruz. De ahí que considere que la teología natural evade al Dios crucificado en lugar de reconocer a Dios en la cruz: “la cruz real del oprimido… lo totalmente otro”[98].

Para el sacerdote jesuita, quienes se acercan a los oprimidos mediante el servicio son quienes son evangelizados, los convertidos. Éste es otro de los efectos praxeológicos de la relectura deseado por Sobrino. De ahí que ir a Dios es ir al pobre. Acá encontramos una

---

[98] *Ibid*., p. 166.

analogía como estrategia de apropiación. Para el teólogo de la liberación, el conocimiento de Dios surge del conocimiento del dolor del prójimo. Por eso, continúa en su relectura, más que hablar de Dios -teología- hay que hablar de teodicea -justificación de Dios-. Y concretizar la teodicea es lo que hace la teología de la liberación, una teodicea historizada en una sociedad opresora. Para el caso de América Latina, esa teodicea es concretizada en la antropo-dicea y es lo que lleva de nuevo a la cruz para, desde ahí, ver señales de resurrección.

Para Sobrino, "en la cruz de Jesús el mismo Dios está crucificado (2 Co. 5:19ss)"[99], tal como lo interpreta en su decimotercera tesis. Dios se ha encarnado en la historia, aunque al mismo tiempo su trascendencia está en conflicto con la historia; es una historia asumida en el Espíritu para liberar con actitud de amor. Es el Espíritu lo que, según Sobrino, hace al ser humano hijo de Dios, esto es con amor por el mundo dominado por el pecado y actuando junto con el Dios de la historia.

El profesor de la UCA acude a la crítica, como dinámica de relectura, sobre las interpretaciones tradicionales que afirman que "por la cruz hemos sido salvados"[100]. Más bien, considera, hay que interpretar que "en ella [la cruz] se revela un amor incondicional de Dios, expresión de la gratuidad… (1 Jn. 4:10; Ro. 5:8)"[101], y "pasar del amor pasivo al amor activo"[102]. Es decir, se experimenta la historia como salvación. Para Sobrino, esta perspectiva es reafirmada en los escritos juaninos: "'Juan historiza el amor de Dios desde la cruz'… (Jn. 3:16; 1 Jn. 4:9s)", "'el amor hacia el hombre debe convertirse en amor activo'… (1 Jn. 4:11)", "…desde esta experiencia tiene sentido la esperanza inquebrantable' 'Dios es amor'… (1 Jn. 4:8,16)"[103]. Concluye que "conocer a Dios es inseparable del camino que lleva a Dios, y ese camino pasa por la cruz"[104]. Este, por supuesto, es otro efecto praxeológico deseado por él.

En su última tesis, la decimocuarta, Sobrino finaliza su interpretación sobre la presencia de Dios en la cruz afirmando que "la cruz no es la última palabra de Dios"[105] pues "Dios resucitó al crucificado"[106]. Aún así, considera que la resurrección tampoco es "la última palabra de Dios"[107]. De acuerdo a 1 Co. 15:28, interpreta que la última palabra de Dios se dará

---

[99] *Ibid*., p. 168.
[100] *Ibid*., p. 169.
[101] *Ibid*., p. 169.
[102] *Ibid*., p. 170.
[103] *Ibid*., p. 170.
[104] *Ibid*., p. 170.
[105] *Ibid*., p. 171.
[106] *Ibid*., p. 171.
[107] *Ibid*., p. 171.

"al final cuando Dios sea todo en todo"[108]. Sin embargo, para Sobrino el ser humano juega un papel preponderante en la realización de la esperanza; es decir, es la afirmación de la *topía* (que existe un lugar). De ahí que, según Sobrino, olvidar la cruz es olvidar la resurrección.

De su relectura de Ex. 3:7, 6:5, Mr. 15:34 y Ro. 8:22, Sobrino entiende que la fe cristiana siempre ha estado en relación con los sufrimientos de los pueblos a través de la historia. Esto demuestra, una vez más, la conciencia que tiene Sobrino de su propio contexto, otra de sus dinámicas de apropiación. Para él, mientras exista sufrimiento en el mundo no hay fe ingenua en Dios; es una fe que supera el ateísmo y el teísmo. Igualmente, para Sobrino la esperanza no es mero optimismo sino un actuar contra la muerte, las injusticias y la opresión tal como relee 1 P. 3:15. Asimismo, sostiene que el amor adquiere formas concretas y eficaces no sólo en las personas sino en las estructuras. Su relectura de Lc. 15:13 le lleva a concluir que el servicio es lo que ayuda a superar la alienación con respecto a otros seres humanos.

En conclusión, en este capítulo la relectura de Sobrino focaliza en la cruz. Como en los capítulos anteriores de su obra, el dominio de referencia del texto es ahora América Latina. La razón de esta referencia son los pobres, los campesinos y los oprimidos, así como quienes están comprometidos con el cambio social y ven la cruz como paradigma de liberación. En su lectura Sobrino entra en diálogo con varias tradiciones, formula tesis, hace uso de analogías, de crítica y de relaciones. Igualmente, su relectura revela que tiene conciencia de su propio contexto. Su relectura está basada en textos tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento que enfatizan el sufrimiento, el amor y la liberación. Su deseo práxico sigue siendo el seguimiento, lo cual implica conflicto con los poderes religiosos y políticos.

8.7 La resurrección de Jesús. Problema hermenéutico

En este capítulo Sobrino centra su atención en el tema de la resurrección de Jesús, que él considera un problema hermenéutico. Éste es ahora el contenido de su relectura. Como estrategia de relectura entra en diálogo con interpretaciones al respecto de teólogos del siglo XX: R. Bultmann, quien ignora la pregunta histórica de la resurrección proponiendo una interpretación existencial de ella; W. Marxsen, quien enfatiza lo funcional de la resurrección, esto es el desarrollo de la misión; W. Pannenberg, quien argumenta que la resurrección de Jesús es histórica; y L. Boff, para quien la resurrección es el anuncio del reino de Dios como liberación.

[108] *Ibid*., p. 171.

Sobrino interpreta la resurrección partiendo de la premisa de que sabemos quién es Dios desde la cruz y la resurrección de Jesús, premisa que está relacionada con la esperanza. A partir de textos del Antiguo Testamento (Sab. 3:1-5:16; 2 Mac. 7:9; Job 19:25; Ez. 37:1-14; Is. 26:19; Dn. 12:1-4; Henoc y Baruc) interpreta la resurrección como el paso del sueño a un estado de vigilancia. Asimismo, de su relectura de 1 Co. 15:35-36, Is. 25:8 y Dn. 12:3 deduce que la resurrección es operada por Dios y que tal entendimiento proviene de la apocalíptica. Igualmente, con base en 1 Co. 15:22 e Is. 26:7-19 concluye que es un cambio radical, aunque sólo los justos resucitarán.

Basado en 1 Ts. 4:15,17; 1 Co. 15:51; Ro. 8:29; 1 Co. 15:20; Col. 1:18; Ap. 1:5 y Hch. 3:15, reconoce la problemática de la apocalíptica para comprender la resurrección; la expectativa no es la resurrección de una sola persona, y Jesús es el primogénito de entre otros. De la misma manera identifica la discontinuidad entre apocalíptica y esperanza cristiana. Sin embargo, aclara que hay una continuidad entre éstas que se da en la intención de la apocalíptica, esto es, la justicia de Dios, la teodicea. A tal interpretación añade la expectativa apocalíptica que debe darse hoy también. En este sentido vuelve a apuntar a la justicia en medio de las situaciones de maldad y miseria que hay en el mundo. Es el efecto praxeológico deseado de su relectura.

El teólogo de la liberación acude nuevamente a la crítica como una de sus dinámicas de apropiación, esta vez respecto a varias posiciones aceca de lo histórico de la resurrección. Critica la posición del positivismo histórico porque "no hace justicia al historiador, que no está sobre o más allá de la historia, sino dentro de ella"[109]. También lo hace con la concepción existencialista de la historia: "de la crítica general a lo parcial del existencialismo"[110]; y con la concepción unilateral de historia universal: "…no parece captar que lo negativo de la historia no es sin más captado en el horizonte de una historia universal..."[111]. Con base en lo anterior interpreta lo histórico de la resurrección: "que la realidad sea historia… consiste en que el futuro se comprenda no sólo como lo inacabado del presente, como el posible 'más' del presente, sino como promesa que abre futuro… [que lleva] a tener conciencia de misión"[112]. Deducimos que éste es otro efecto de relectura deseado por Sobrino.

Dado lo recién planteado, la resurrección no puede entenderse fuera del servicio a la misión. Esto implica, según Sobrino, la transformación del mundo y la realización de "los

---

[109] *Ibid*., p. 188.
[110] *Ibid*., p. 188.
[111] *Ibid*., p. 189.
[112] *Ibid*., p. 191.

ideales escatológicos de justicia, paz, solidaridad humana"[113]. En consecuencia, la hermenéutica de la resurrección debe ser política, afirma el jesuita. Un ejemplo de dicha hermenéutica es la del apóstol Pablo, quien con su predicación protestó contra la opresión. Esta misión política identificada por Sobrino es la praxis del seguimiento a Jesús, que incluye sus mismos conflictos: "el poder del mal sobre la verdad y el amor en el terreno religioso, político e incluso en el terreno de Dios mismo…"[114].

En conclusión, en este capítulo de su obra Sobrino centra su atención en el tema de la resurrección de Jesús. Para ello usa el diálogo con otras perspectivas sobre el tema así como la crítica, y acude a textos del Antiguo Testamento, textos paulinos y Apocalipsis. La justicia y la conciencia de misión son los efectos deseados de su relectura. Esto implica, según Sobrino, la transformación del mundo y la realización de justicia, paz y solidaridad humana. Esta misión política identificada por Sobrino es la praxis del seguimiento a Jesús, que incluye, fundamentalmente, sus mismos conflictos religiosos y políticos.

8.8 La resurrección de Jesús. Problema teológico

En este capítulo, el profesor de la UCA se dedica a buscar el significado teológico de la resurrección, otro de los contenidos de su apropiación. Según su relectura de Dt. 5:6; Ex. 20:2 y Dt. 26:5b-9, Dios actúa en favor de su pueblo. No obstante, para él tal acción de Dios apunta al futuro, tal como lo indican 1 R. 20; 13; 20:28; Ez. 25:6,8 e Is. 65:17s, y otros textos del Nuevo Testamento como el de Ro. 4:17. El problema de dicha interpretación, reconoce, está en el hecho de que "en la entrega de Jesús tiene lugar la entrega del mismo Dios. En el sufrimiento de Jesús está sufriendo Dios... en su muerte Dios mismo gusta la condenación y la muerte"[115]. Lo que se manifiesta entonces es una fidelidad de Dios a Jesús y el amor de Dios histórico tal como lo consigna Jn. 3:16 y 1 Jn. 4:8,16.

Después Sobrino apunta al significado soteriológico de la resurrección de Jesús. De su relectura de Ro. 4:25b rescata la aproximación de Jesús hacia quienes le habían abandonado y le habían causado daño. Interpreta este gesto de Jesús como el gesto concreto de un Dios de bondad, amor, perdón y reconciliación. Para el jesuita también es importante relacionar el significado soteriológico de la resurrección con las expresiones "gracia cara" y futuro liberador porque invitan al seguimiento de Jesús.

[113] *Ibid*., p. 193.
[114] *Ibid*., p. 194.
[115] *Ibid*., p. 198.

Finalmente, el teólogo de la liberación busca el sentido cristológico de la resurrección de Jesús relacionando los títulos de dignidad con la teologización de los acontecimientos. Esta es su estrategia de relectura. Por ejemplo, interpreta que el título "Hijo de Hombre" relaciona a Jesús con el futuro, tal como lo indican Hch. 3:20 y 1 Co. 16:22, Mt. 25:31-46; Mr. 14:1s y Lc. 12:8s. Igualmente, relaciona el título "Señor" usado en la teología paulina (Ro. 14:9) con la comunidad que adora en el culto (Fil. 2:11), y el título "Hijo de Dios" (Ro. 8:3; Gá. 4:4-6) con el enviado del Padre. Sobre el título "Siervo de Yahvé", que evidencia la existencia terrenal de Jesús, Sobrino llama la atención sobre el abandono que se ha hecho de este título ya que ha promovido el docetismo.

Concluyendo, en este breve capítulo Sobrino continúa la relectura teniendo como centro el tema de la resurrección. Principalmente, hace uso de textos del Pentateuco e Isaías, en el Antiguo testamento, así como de Romanos y de textos juaninos, en el Nuevo. Además, el efecto deseado de su relectura sigue apuntando al seguimiento de Jesús.

8.9 El Jesús histórico y el Cristo de la fe. Tensión entre fe y religión

En este capítulo Sobrino desea responder a la cuestión sobre el verdadero acceso a Cristo, bien sea como el Cristo de la fe o como el Jesús histórico. Esta pregunta es parte de su estrategia de relectura. Considera que al Cristo de la fe se accede por un acto religioso, mientras que al Jesús histórico se accede mediante la praxis, es decir, el seguimiento. Sin embargo, la preocupación de Sobrino está en que la iglesia se ha olvidado de la praxis, del Jesús histórico, convirtiendo la fe en religión: "Siempre que la fe cristiana se orienta unilateralmente y, en esa medida, hacia el Cristo de la fe y se olvida (consciente o inconscientemente) del Jesús histórico, pierde su estructura de fe cristiana y tiende a convertirse en religión"[116].

Sobrino ve necesario aclarar lo que es religión y fe cristiana. Sobre la primera, considera que en ella ya hay una concepción del mundo y del ser humano, "el sentido de la totalidad ya está dado"[117], "presupone que existe un lugar privilegiado de acceso a la divinidad… el culto"[118] y "la divinidad… se hace manipulable sobre todo en su forma moralista legalista"[119]. Sobre la segunda, considera que es diversa; Dios aparece en un contexto

[116] Citado por Sobrino, p. 211.
[117] Sobrino, *op.cit.*, p. 211
[118] *Ibid.*, p. 211.
[119] *Ibid.*, pp. 211-212.

específico "cuando oye el clamor de los oprimidos"[120], como en Ex. 3:20. No existe un lugar que garantice el acceso directo a Dios. Más bien, interpreta Sobrino, el acceso a Dios se da a través del servicio al pobre y al oprimido. Es decir, otra vez el énfasis en la praxis, el seguimiento.

Sobrino continúa siendo consciente y crítico de su propio contexto eclesial. Después de aclarar lo que es religión y fe, se interesa en el tema del olvido del Jesús histórico por causa del desplazamiento de la fe hacia el Cristo resucitado. De su relectura de los himnos cristológicos helenistas (Fil. 2:6-11 y 1 Ti. 3:16) y las cartas a los corintios deduce que en el Nuevo Testamento se presenta a un Jesús predicado, en lugar de ser él quien predica el reino; que se enfatiza la entronización de Jesús como Señor y se olvida al Jesús histórico. Para el teólogo jesuita es como si los cristianos vivieran fuera de este mundo y con un concepto de salvación como "total libertad"[121]. En otras palabras, no hay seguimiento al Jesús histórico: "la unión con Cristo no se efectúa a través del seguimiento, sino por la participación en los sacramentos, sobre todo bautismo y eucaristía; por ellos, los cristianos interpretan que viven ya en el cielo con Cristo"[122].

Sobrino continúa siendo crítico de su contexto eclesial y litúrgico. Ahora su focalización es la predicación y los dones que llevan al éxtasis. De las cartas paulinas deduce que la labor del apóstol era predicar contra una teología falsa de la resurrección y contra la ambigüedad de los dones extáticos que llevaban a olvidar al Jesús histórico (1 Co. 1:23; 1 Co. 13:24; 1 Co. 10:1-22). De ahí que, interpreta el jesuita, Pablo invite a los corintios al amor auténtico (1 Co. 13), vivir según la cruz (2 Co. 6:4s; 11:23s; Gá. 6:17). En otras palabras, seguir a Jesús, lo cual implica vivir en el presente en una actitud de entrega y servicio a la humanidad para superar el mal. Después de esto propone Sobrino que sí se puede celebrar litúrgicamente.

La misma posición de las cartas paulinas se encuentra en los evangelios, especialmente en Marcos, afirma el teólogo de la liberación. Allí se dedica bastante tiempo a la pasión y la muerte de Jesús en abandono. Para solucionar este problema del abandono Sobrino considera importante, como estrategia de relectura, rescatar la expresión Jesucristo, que liga el título Cristo a la persona de Jesús. Sin embargo, resalta que según el Nuevo Testamento "el Cristo,

[120] *Ibid*., p. 212.
[121] *Ibid*., p. 214.
[122] *Ibid*., p. 214.

ése es Jesús”[123], y no a la inversa. Esto significa para Sobrino que sólo se puede saber quién es el Cristo conociendo a Jesús. Dicho de otra manera, la divinidad se conoce a partir de Jesús.

Su crítica al contexto eclesial en relación al seguimiento de Jesús se reafirma cada vez con los textos bíblicos. De las cartas pastorales, el profesor de la UCA deduce cómo a partir del siglo II el seguimiento a Jesús comenzó a ser relegado por el de la eclesiología. Para él, Jesús se fue convirtiendo en un ícono de la iglesia y la fe se identificó con la sana doctrina (2 Ti. 4:3). Igualmente, de su lectura de varios textos de Hechos (9:2; 18:25; 19:9, 23; 22:4; 24:14,22) concluye que el término *odos*, “camino”, es una analogía con otros caminos, pero comprendido a la manera del camino de las religiones. Es decir, en Hechos la comunidad de fe se concibe como una nueva religión. Así, interpreta el jesuita, la fe deja de ser un servicio sufriente para convertirse en una actitud de piedad que no apunta a la praxis del seguimiento a Jesús. Esto sigue siendo central en su deseo del efecto de su relectura.

Dado su interés en que el seguimiento del Jesús histórico tenga un efecto en la práctica, a continuación Sobrino focaliza la tensión entre la fe cristiana y la teología política. Como estrategia de apropiación acude a una comparación entre el poder político de la divinidad al estilo de las religiones romanas y lo que significa el poder para Jesús. Mientras que en las religiones “estado y dioses van siempre juntos”[124], en Jesús el poder político es desacralizado, apunta el teólogo de la liberación. En otras palabras, para Jesús el Estado no es representante de Dios ni de su poder. Más bien, el deseo de Jesús fue que sus discípulos actuaran de manera diferente (Mr. 10:42), esto es no enseñoreándose de los demás.

La preocupación de Sobrino por la praxis continúa reflejándose en su focalización política en la relectura de los textos. En su interpretación de algunos de los textos que tratan la temática del poder (Ro. 13:1; Ro. 13:6; 1 P. 2:13; 1 Ti. 2:1s), concluye que en ellos no se presenta al Estado político como tentación. No obstante, acota, en Apocalipsis 13 los cristianos aparecen perseguidos por oponerse al Estado por causa de su seguimiento a Jesús. Además, señala que Jesús adquiere la imagen del “cordero degollado”, quien es el detentador del poder (Ap. 5:6, 12), pero de un poder en la debilidad.

Sobrino no abandona su crítica a la eclesiología. Considera que la fidelidad al Jesús histórico se debilitó con el paso del tiempo llegando a constituirse la iglesia en religión política y aliada de los intereses del Estado, inicialmente el romano bajo Constantino: “…al cristianismo se le adjudica una función moral en la antigua sociedad, que tiene un influjo estabilizador

[123] *Ibid*., p. 218.
[124] *Ibid*., p. 224.

sobre las diversas situaciones"[125]. Para él, tal situación también se vive hoy: "el poder político se hace tentación para la fe cristiana"[126]. En la práctica, argumenta Sobrino, la iglesia se vuelve detentadora del poder y unificadora de la nación al estilo de las religiones antiguas. No obstante, ese no debe ser el entendimiento del "pathos misionero universal"[127]. Más bien, añade, el poder se manifiesta en el seguimiento de los cristianos que practican una teología política manifestada en la denuncia profética, la proclamación escatológica y el intento de organizar la sociedad bajo los criterios de la justicia, según el reino de Dios.

Sobrino persiste en su crítica. A continuación trata la tensión entre el culto y el seguimiento de Jesús. El problema con el culto para Sobrino es si mantiene su originalidad cristiana o se guía por los modelos de las otras religiones. Para dar respuesta a esta inquietud, el jesuita interpreta que Jesús no atacó el culto pero sí las maneras como se lo entendía: como ritualismo legal, hipocresía, lugar privilegiado de acceso a Dios (Mr. 7:6ss; Mt. 23:25-28; Mr. 7:9-13). Destaca además los textos donde Jesús afirma el mandamiento del amor (Mr. 12:28-34; Lc. 10:25-37; Mt. 25:31-46). Asimismo, el profesor de la UCA interpreta el culto de los cristianos dentro del judaísmo acudiendo a Hch. 2:46; Mt. 17:24-27; y Hch. 2:42. En su relectura teniendo en cuenta el tema del culto reconoce que los cambios en la liturgia primitiva se dieron más que todo en la doxología, donde se menciona no sólo a Dios sino a Cristo (Ap. 5:13; 7:10), quien es exaltado como Señor.

En su propuesta de una praxis en el seguimiento de Jesús, Sobrino también considera necesario releer la carta a los Hebreos. De dicha carta Sobrino destaca la denuncia de hacer del cristianismo un culto según el modelo religioso del Antiguo Testamento y la tesis de la no necesidad de sacerdotes para acceder a Dios. Sin embargo, aclara que el sacerdocio de Cristo adquiere un significado diferente en Hebreos: no practica un culto dentro del templo sino fuera de él y lo que ofrece es su propia vida en lugar de un animal. En fin, su acción mediadora es su misma existencia que se acerca al oprimido y confronta al opresor. La carta entonces se convierte en una invitación al seguimiento de Jesús como medio para acceder a Dios.

En este capítulo se concluye que en su relectura Sobrino es consciente de la tensión que existe entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe, pero es claro en que al Jesús histórico se accede mediante la praxis, es decir, el seguimiento. Su relectura tiene en cuenta a los pobres y oprimidos, a quienes sirviendo se accede a Dios. En este capítulo Sobrino acude prácticamente a todos los géneros literarios del Nuevo Testamento con el fin de afirmar que la divinidad se

[125] *Ibid*., p. 226.
[126] *Ibid*., p. 227.
[127] *Ibid*., p. 227.

conoce a partir de Jesús de Nazaret. En su relectura hace uso de la crítica, especialmente al contexto eclesial y litúrgico por no ser la culminación del seguimiento a Jesús. Igualmente, en la relectura que hace en este capítulo adquiere importancia el tema del poder en relación con el Estado, el cual, considera, no es representante de Dios, y la afirmación del poder en la debilidad de Jesús. Estos dos aspectos coinciden con la posición de Yoder al respecto.

8.10 Los dogmas cristológicos

En este capítulo Sobrino enfoca en los dogmas cristológicos. Como estrategia de relectura investiga el desarrollo del concepto de dogma, desde la iglesia en sus inicios hasta nuestros días. Relee que en el Nuevo Testamento la palabra dogma literalmente significa "opinión, sentencia, decreto…"[128] y que no tenía el mismo significado de la iglesia hoy. De los textos de Lc. 21:1, Hch. 17:7 y He. 11:23 deduce que dogma era un decreto imperial. De Ef. 2:15 y Col. 2:14 que son preceptos de la ley judía. De Hch. 16:4 y 15:22, 28, que tiene un significado eclesial. De Hch. 15:22-28s, interpreta que dogma es "una indicación sobre la convivencia entre los cristianos judíos y paganos"[129], pero no es todavía el concepto actual. Luego focaliza en los primeros padres de la iglesia: "[dogma] son los mandamientos y recomendaciones morales de Cristo (Didaché, 1 Cl., Ignacio de Antioquía)"[130]. Seguidamente considera los apologetas: "[dogmas] son doctrinas fundamentales de la fe de los discípulos de Cristo"[131]. Inmediatamente pone su interés en la teología occidental: "En la edad media… Buenaventura no lo utiliza [el término dogma] nunca… y Tomás de Aquino en lugar de dogmas habla de artículos de fe…"[132]; en el Concilio de Trento: "…se divulgó el adjetivo 'dogmaticus'"[133]; en la edad moderna: "El dogma de fe... es la doctrina y verdad revelada por Dios…"[134]; en el siglo XX: "[la noción de dogma]... fue usada por el Concilio Vaticano I…"[135]. Su conclusión es que el concepto actual de dogma denota una ortodoxia que tiene como fin uniformar la fe.

Otra estrategia usada por Sobrino en la interpretación de lo que es dogma, y como es de esperarse en un teólogo procedente del catolicismo, es acudir a la definición desde el Magisterio de la Iglesia: "Un dogma es una afirmación de fe formulada como doctrina, que es

---

[128] *Ibid*., p. 240.
[129] *Ibid*., p. 240.
[130] *Ibid*., p. 240.
[131] *Ibid*., p. 240.
[132] *Ibid*., p. 241.
[133] *Ibid*., p. 241.
[134] *Ibid*., p. 241.
[135] *Ibid*., p. 241.

presentado autoritativamente por el Magisterio de la Iglesia para defender la fe de alguna herejía"[136]. Sin embargo, para el teólogo de la liberación tal doctrina debe ser puesta en práctica por la iglesia en forma de *kerigma* y las respuestas prácticas a ella deberían darse de manera personal y comunitaria en una realidad concreta. De igual forma, es su deseo que la fe sea enseñada y que produzca reflexión y aceptación en quien la escuche. No obstante, considera que el dogma siempre debe actualizarse según cada situación y cultura. Por lo tanto, considera que es urgente no sólo educar a los creyentes en el dogma del pasado sino actualizarlo.

Dos maneras prácticas de cómo interpretar correctamente un dogma, según Sobrino, son "la jerarquización de los dogmas y el análisis histórico de un dogma"[137]. Sobre lo primero considera, por un lado, que es necesario tener en cuenta la clasificación entre dogmas centrales y dogmas periféricos[138]. Por otro lado, que es práctico aplicar las técnicas de análisis que se usan en textos históricos[139] para analizar un dogma y descubrir su intención original.

Sobrino considera la validez del dogma como una afirmación histórica donde no sólo se habla de Dios mismo sino de su acción, tal como se observa en las confesiones del Antiguo Testamento. Por lo tanto, acudir a la Escritura para encontrar modelos de formulación de dogmas es otra de sus estrategias de apropiación. Para él, el dogma no sólo debe expresar una doxología como acción de gracias a Dios, tal como el canto de Moisés y algunos salmos, sino que debe producir una entrega real del yo en la vida real. De ahí que considere que el dogma no debe estar desligado no sólo de la liturgia sino del seguimiento de Jesús. Digamos entonces con Sobrino que el dogma tiene una función positiva. Sin embargo, deducimos que el sacerdote jesuita también es consciente de las dificultades de formular un dogma en medio de situaciones difíciles: "¿Cómo podríamos cantar un canto a Jahvé en tierra extraña?"[140], haciendo referencia a la esclavitud del pueblo hebreo en Egipto.

Otra estrategia usada por Sobrino en su interpretación, en este caso de los dogmas cristológicos, es mostrar la congruencia entre la cristología propuesta por él y las fórmulas dogmáticas. Teniendo en cuenta las formulaciones dogmáticas sobre Cristo, tanto de Nicea como de Calcedonia, como verdadero Dios y verdadero hombre, es autocrítico de su propia tradición católico-romana al interpretar que "nuestra situación dista mucho del mundo

---

[136] *Ibid*., p. 243.
[137] *Ibid*., p. 245.
[138] *Ibid*., p. 245.
[139] *Ibid*., p. 246.
[140] *Ibid*., p. 250.

grecolatino de los siglos IV y V en que se formularon los dogmas…"[141]. Además, continúa, "adolecen de falta de concreción, de falta de historicidad y de falta de racionalidad"[142]. Falta de historicidad en cuanto "no aparecen las categorías históricas tan típicas del NT: la conflictividad de Jesús, sus tentaciones, su ignorancia…"[143]; falta de relacionalidad en cuanto a la relación de Jesús hacia el Padre y no sólo hacia Dios. No obstante, reconoce en la formulación cristológica de Calcedonia una afirmación doxológica: "Jesús es el Hijo eterno del Padre"[144], lo cual implicaría, según él, que como doxología tendría que ser una afirmación última y no "como premisa de un silogismo para probar otra cosa"[145].

También reconoce que "la cristología tradicional en cuanto a una comprensión de la formulación doxológica descendente de la encarnación del Hijo eterno en Jesús de Nazaret, termina con la afirmación doxológica de que Jesús es el Hijo de Dios"[146]. En cambio, su cristología, afirma Sobrino, que también va de lo histórico a lo doxológico, "recobra la historia de Jesús como algo esencial fundamental…"[147]. Su cristología, a diferencia de la tradicional expresada en el dogma cristológico es de ascenso. Esto significa que "Jesús se va haciendo, va deviniendo Hijo de Dios"[148], interpretación que hace basado en He. 5:8s.

El sacerdote jesuita finaliza este capítulo mencionando aspectos prácticos que ayudan a verificar la fórmula dogmática de Calcedonia: 1) las afirmaciones históricas que la posibilitan, 2) las mismas ideas que desencadena, y 3) si a través de los tiempos se siguen haciendo afirmaciones doxológicas. Pero, lo más relevante para él en esta verificación son los seguidores de Jesús, "el Jesús histórico para abrir caminos concretos a los demás hombres como modo de acceder al Padre"[149].

En conclusión, en este capítulo Sobrino focaliza su relectura en los dogmas cristológicos. Como estrategia de lectura investiga el desarrollo del concepto de dogma desde la iglesia en sus inicios hasta nuestros días y lo hace tanto desde el testimonio del Nuevo Testamento como del Magisterio de la iglesia. Así también usa textos del Antiguo Testamento para hacer referencia histórica a ellos, sin embargo, considera que el dogma siempre debe

---

[141] *Ibid*., p. 252.
[142] *Ibid*., p. 252.
[143] *Ibid*., p. 253.
[144] *Ibid*., p. 256.
[145] *Ibid*., p. 256.
[146] *Ibid*., p. 258.
[147] *Ibid*., p. 258.
[148] *Ibid*., p. 258.
[149] *Ibid*., pp. 261-262.

actualizarse a cada situación y cultura. De ahí que el seguimiento al Jesús histórico es lo más relevante para el sacerdote jesuita en la verificación de la fórmula calcedónica.

8.11 Tesis sobre una cristología histórica

Pasaremos por alto este capítulo dado que es un resumen de lo expuesto por Sobrino y que ya hemos analizado en los capítulos que le preceden.

8.12 El Cristo de los ejercicios espirituales de San Ignacio

El análisis de la actualización en perspectiva hermenéutica de este capítulo es muy importante para el presente escrito por dos razones. Por un lado, por la práctica de Sobrino -así como la de cualquier otro jesuita, de los ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola. Por otro lado, porque quien no conozca la esencia de tales ejercicios podría criticar a la ligera que ellos se quedan en la contemplación, lo cual contradeciría a la cristología de Sobrino y cuya praxis se evidencia en el seguimiento de Jesús.

Deducimos que el sacerdote jesuita está interesado en la repercusión de los ejercicios en nosotros hoy -su efecto praxeológico- a la vez que desea demostrar coherencia entre la práctica de aquéllos y el seguimiento de Jesús. Sobrino considera que los ejercicios no están desligados de una situación concreta y que la teología inmersa en ellos "está orientada hacia una cristología del Jesús histórico y de su seguimiento"[150], el centro de su espiritualidad, que no es otra que la espiritualidad del Jesús histórico. De ahí que Sobrino deduzca que San Ignacio no explica el problema del Jesús histórico porque le es evidente.

Según Sobrino, los ejercicios exigen una praxis y no sólo afirmaciones teóricas. Como estrategia de su lectura hace una analogía de tal afirmación con Pablo: "… a Pablo le interesaba el Cristo resucitado y no el Jesús según la carne, para probar lo cual se aduce al famoso texto: 'Así que en adelante ya no conocemos a Cristo según la carne… (2 Co. 5:16)'"[151]. La interpretación de este texto por parte del teólogo de la liberación es que lo que Pablo entiende de Cristo se abstrae de las pruebas que él mismo brinda de su apostolado: "… haber vivido y sufrido como el Jesús histórico (1 Co. 4s; 11:23s; Gá. 6:17)"[152]. Para él los ejercicios "nos dan la quintaesencia del modo de comprender y acceder al Cristo total a través del

[150] *Ibid*., p. 304.
[151] Ibid., p. 306.
[152] *Ibid*., p. 306.

seguimiento del Jesús histórico"[153]. De ahí que, propone el jesuita, los ejercicios inviten a quien los practique al seguimiento de Jesús y no tanto a la liturgia y la práctica de los sacramentos.

Inferimos que, según Sobrino, el propósito de los ejercicios es llevar al seguimiento de Jesús -del Jesús histórico y no a otro Jesús-, y no sólo a la contemplación. En otras palabras, el propósito de los ejercicios es el seguimiento a un Jesús consciente de la realidad negativa del ser humano. Tal realidad es manifestada, según Sobrino, en "el mal, la injusticia, el pecado, la muerte"[154]. Es una realidad de pecado, "que no sólo mata al Hijo, sino a los hijos"[155]. El pecado no sólo debe ser perdonado sino eliminado por medio de la praxis; y concluye, "el paso de la fe al seguimiento; en el lenguaje actual es el paso del sentirse liberado a liberar"[156].

Sobrino afirma que el seguimiento de Jesús es "adhesión en la misión histórica"[157], una misión llevada a cabo por amor y servicio. Es decir, "la dimensión interior y trascendente de la fe debe verificarse en su exteriorización histórica"[158], tal como él mismo lo da a entender. Pero es un seguimiento que se da en medio del conflicto de dos visiones contradictorias de la existencia: "por un lado una existencia de riquezas, honores y soberbia y de ahí todos los vicios, y por otro lado una existencia de pobreza, oprobios, humildad y de ahí todas las virtudes (nn. 142, 146)"[159]. Sobrino interpreta que para San Ignacio las riquezas son inicio de deshumanización y generan malas relaciones entre las personas. Esta condena a las riquezas está basada en el seguimiento de Jesús. De ahí que, para él, Jesús es la última norma de existencia cristiana.

En su lectura del seguimiento de Jesús en los ejercicios de San Ignacio, Sobrino también tiene en cuenta las tentaciones (Mr. 1:12s; Mt. 4:1-11; Lc. 4:1-13). Interpreta que ellas no consisten en elegir entro lo bueno y lo malo sino en elegir "entre dos formas distintas de trabajar por el reino… en qué tipo de poder es el que realmente acerca al reino; si el poder mesiánico… o el poder del amor"[160]. Según Sobrino, el primero está relacionado con una organización religiosa o política, mientras que el segundo se basa en el sufrimiento y la cruz, y se concreta en la pobreza. Este enfoque no necesariamente está de acuerdo con el sufrimiento, como parecería ser. Más bien, considera el jesuita, el sufrimiento es el resultado

[153] *Ibid*., p. 306.
[154] *Ibid*., p. 308.
[155] *Ibid*., p. 309.
[156] *Ibid*., p. 310.
[157] *Ibid*., p. 311.
[158] *Ibid*., p. 312.
[159] Citado por Sobrino, *op.cit*., p. 313.
[160] *Ibid*., p. 314.

del seguimiento, así como lo experimentó Jesús a manos del poder opresor. De ahí que el seguimiento de Jesús tenga que ver con riesgos y peligros para la vida.

Lo expuesto acerca de los ejercicios está en consonancia con una teología que entiende que a Dios se llega siguiendo a Jesús. Esa es la invitación concreta. Pero es un Dios que no se puede manipular como lo pretendieran hacer quienes enfatizan las prácticas religiosas o las experiencias místicas, o quienes tratan de encerrarlo en las ciencias, las autoridades jerárquicas de la iglesia o la institución religiosa. Así lo deducimos de la interpretación de Sobrino. Es un Dios de amor, tal como se refleja en varios textos (1 Jn. 4:11; Jn. 3:16; 1 Jn. 4:9s; 1 Jn. 4:11). Es un amor expresado de manera concreta a través de la historia, con acciones más que con palabras. Y a ese amor se responde con servicio.

De este capítulo se concluye que la relectura de Sobrino está influenciada por los ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola. Que su interés está puesto en el efecto formador y transformador de dichos ejercicios en nosotros hoy -su efecto praxeológico-a la vez que desea demostrar coherencia entre su práctica y el seguimiento de Jesús. En otras palabras, concluye que los ejercicios invitan a quien los practique al seguimiento de Jesús y no tanto a la liturgia y la práctica de los sacramentos.

8.13 Efecto de la lectura de Sobrino

En esta sección investigaremos el efecto de la relectura bíblica realizada por Sobrino en relación con el seguimiento de Jesús, tanto en su propia vida como en quienes lo leyeron. Para esto se hace necesario acudir a las semblanzas de su vida reseñadas en el sexto capítulo de esta investigación, “Jon Sobrino y su contexto”, a los testimonios de quienes conocen su pensamiento cristológico desde América Latina dentro y fuera de su tradición eclesial, y al efecto que tuvo su relectura en la praxis de sus lectores. En otras palabras, analizaremos cómo se llevó a la práctica su reflexión sobre el seguimiento de Jesús.

Es necesario además observar que el teólogo liberacionista vivió y aún vive en un contexto de violencia, especialmente de postguerra, no sólo el que hace referencia a la Segunda Guerra Mundial sino al conflicto armado salvadoreño sostenido durante la década de los ochenta con el apoyo del gobierno de los Estados Unidos. Esta situación se tradujo en incrementos permanentes del presupuesto destinado al gasto militar en detrimento de la inversión en el desarrollo social, aumentando la desigualdad y la pobreza.

Las aplicaciones propias de Sobrino de su entendimiento sobre el seguimiento de Jesús en el contexto latinoamericano se concretizan en la lectura hermenéutica que hace sobre el martirio, primero, de su amigo Monseñor Oscar Arnulfo Romero[161] (1980) y, luego, de sus seis compañeros jesuitas (1989), así como en el análisis de la realidad contextual de tales hechos[162]. La relevancia de esto último se refleja en la creación y dirección del Centro Monseñor Romero en las mismas instalaciones de la UCA después de la masacre de sus compañeros jesuitas, con el objetivo de conservar vivo el recuerdo de los mártires.

El Centro está conformado por: el centro pastoral, cuyo objetivo es favorecer un análisis crítico y constructivo de la realidad nacional, iluminándola desde la perspectiva de la fe cristiana; el departamento de teología, que ofrece estudios universitarios en teología; el jardín de rosas, lugar donde fueron martirizados los jesuitas; la sala de los mártires, donde se encuentran pertenencias de Monseñor Romero, los mártires de la UCA, las Hermanas Maryknoll y el padre Rutilio Grande; la sala de afiches conmemorativos de los aniversarios de Romero, los mártires de la UCA y otros mártires; la biblioteca de teología "Juan Ramón Moreno", en memoria de este mismo mártir; y la capilla, dedicada a Jesucristo liberador, donde descansan los restos de los mártires de la UCA.

Además, en el salón de la entrada del Centro se levantan réplicas de las condiciones en las que viven los más pobres con frases que invitan a la reflexión y la acción[163]. En otras palabras, el Centro refleja la teología práctica de Sobrino, que incluye análisis de la realidad y denuncia del mal por medio de la fe así como la creación de conciencia de la realidad que debe ser transformada. El Centro, así como la revista *Estudios Centroamericanos* (ECA) y la *Revista*

---

[161] Un análisis teológico de la vida y obra de Monseñor Romero es presentado por Jon Sobrino, "Monseñor Romero: Mártir de la liberación. Análisis teológico de su figura y obra" en Jon Sobrino, I. Martín-Baró y R. Cardenal, *La voz de los sin voz: la palabra viva de Monseñor Romero*. El Salvador: UCA, 1980, pp.35-62. Allí se destaca su fe evangélica, su ministerio arzobispal y su juicio sobre El Salvador. Asimismo, se le reconoce como un hombre de paz pero que mantuvo un conflicto con las estructuras de pecado.
Consúltese también Jon Sobrino, *Monseñor Romero*. El Salvador: UCA, 1989. En la segunda parte del capítulo 2 titulada "Monseñor Romero, verdadero profeta", pp. 109-170, Sobrino hace una relectura bíblica basada en el papel profético, al estilo de los grandes profetas de Israel, que cumplió Monseñor Romero bajo tres dimensiones: la dimensión histórica de la palabra profética, la dimensión teológica de la palabra profética y la dimensión escatológica de la palabra profética. En la tercera parte del mismo capítulo, "El significado de Monseñor Romero para la teología", pp. 171-191, Sobrino afirma que aunque Monseñor Romero fue un pastor y no un teólogo profesional, desarrolló una teología en El Salvador que se correspondía con Medellín y Puebla, que no es otra que teología de liberación.
[162] Un análisis contextual de la vida y martirio de Monseñor Romero es presentado por Ignacio Martín-Baró, "Monseñor: una voz para un pueblo pisoteado", en Jon Sobrino, I. Martín-Baró y R. Cardenal, *op.cit.,* 2007, pp. 13-33.
[163] Así lo constatamos en nuestra visita al Centro el día 11 de noviembre de 2013.

Latinoamericana de Teología fundadas conjuntamente con Ignacio de Ellacuría[164], ha influenciado no sólo a quienes trabajan en las diferentes dependencias de la UCA sino también a estudiantes, lectores y miles de visitantes cada año.

No hay mejor manera de comprobar el efecto que ha tenido la relectura de Sobrino que conocer no sólo las reacciones, ya reseñadas, de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre las obras de Sobrino[165], sino las que esta misma generó entre quienes aprecian la cristología del sacerdote jesuita. Una es la del Comité Ejecutivo de la Asociación Europea de Teología Católica, quien vislumbra que "con esta notificación no sólo se desacredite la obra teológica de uno de los grandes teólogos católicos, sino que también, y una vez más, se perjudique a la causa de la teología de la liberación, que precisamente por su fuerza crítica, sigue siendo relevante para la iglesia en su totalidad"[166]. Las instituciones educativas que participan de la mencionada Asociación también se han expresado. Por ejemplo, la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Wilhelm de Westfalia, Münster, valora la obra teológica de Sobrino y su testimonio de fe, que le hizo acreedor al doctorado, porque une el trabajo científico con el compromiso por la justicia y la paz[167]. De la misma manera lo ha hecho la Directiva de la Sociedad de Teología y Ciencias de la Religión (SOTER) de Brasil:

> Sus escritos cristológicos no sólo han sido apreciados por el amor que revelan hacia Jesucristo y a los pobres de nuestro continente latinoamericano y caribeño, sino también porque se ve en ellos un trabajo, reconocido y ejemplar, de recorrer un camino metodológico que convierte el evangelio de Jesucristo en algo significativo de cara a nuestra realidad[168].

La Junta Directiva de la Asociación de Teólogos y Teólogas Juan XXIII reconocen expresamente la influencia de Sobrino en la teología del siglo XX porque "ha iluminado la fe de los creyentes e inspirado su compromiso solidario con los pobres y excluidos, al tiempo que ha contribuído a dar significación y relevancia a la figura de Jesús"[169]. Asimismo, varios teólogos, biblistas, científicos sociales, asesores de comunidades y pastorales de iglesias cristianas de Brasil, reconocen que las obras de Sobrino "alimentan nuestra fe en Jesucristo y el reino de Dios"[170]. De la misma forma, los participantes del II Foro Mundial de Teología y Liberación

---

[164] Juan José Tamayo, "Ignacio Ellacuría y los derechos humanos" en Juan José Tamayo dir. y Edgardo Rodríguez Gómez, coord., *Aportación de la teología de la liberación a los derechos humanos*. Madrid: DYKINSON S.L., 2008, p. 204.
[165] Véase la nota 41 a pie de página del capítulo sexto de este trabajo "Jon Sobrino y su contexto".
[166] Comité Ejecutivo de la Asociación Europea de Teología Católica, "Reacciones a la notificación de la congregación vaticana para la Doctrina de la Fe sobre la obra de Jon Sobrino", *Concilium*, 321 (2007), p. 163.
[167] *Ibid*., p. 164.
[168] *Ibid*., pp. 164-165.
[169] *Ibid*., p. 166.
[170] *Ibid*., p. 166.

reconocen a Sobrino como su maestro mayor que "está ayudando a más de una generación a hacer el salto del dogma abstracto, del sueño dogmático, al encuentro del Cristo vivo en su contexto, en su 'lugar teológico' que es el pueblo pobre"[171]. Igualmente, la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Viena reconoce el aporte de Sobrino: "La Facultad ha aprendido a valorar a Jon Sobrino como un teólogo cuya vida y pensamiento están totalmente imbuidos de la experiencia de que Cristo está presente en los pobres"[172].

Un testimonio viviente del efecto de la lectura de Sobrino es la Universidad Centroamericana (UCA), de la cual es uno de sus fundadores[173] y promotores de su desarrollo académico junto con otros jesuitas, incluyendo a Ignacio Ellacuría y Joaquín López, fallecidos como mártires[174]. En este proceso de la UCA Sobrino "simbolizó la fuerza de un pensamiento evangélico, que se potenciaba proféticamente, en contacto con la realidad"[175]. Con motivo de las distinciones otorgadas por la UCA en su aniversario 40 y en el marco del aniversario 16 de los mártires jesuitas[176], la función de Sobrino en la Universidad es descrita por José María Tojeira, rector en 2005, con las palabras de Ellacuría:

> …Una universidad como la nuestra no puede, precisamente en su carácter de universidad, olvidar la situación en la que está y de la que debe partir en su afán de transformación. Una universidad que se diga de inspiración cristiana, no puede, precisamente en su carácter de inspiración cristiana, olvidar que esa situación merece el juicio de injusticia, de violencia estructural, de pecado estructural. Por distintas razones y desde diversos puntos de vista, la universidad y el cristianismo, entendidos históricamente, ofrecen aquí y ahora un punto de arranque común y una dirección también común: la injusticia y el pecado deben ser borrados y lo deben ser por un proceso de liberación[177].

La Comisión Teológica Internacional de la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo (ASETT) publicó cuarenta artículos de teólogos de diferentes latitudes que expresan su identificación con la lectura de Sobrino[178]. Destacamos a continuación algunos de sus apartes.

Marcelo Barros se identifica con Sobrino al afirmar que "la mayoría de nuestras comunidades religiosas, incluso las no populares, conservan una expresión de la fe en Jesús

---

[171] *Ibid*., p. 168.
[172] *Ibid*., p. 170.
[173] Victor Flores García y Oscar Arturo Castro, Comp., *El puño y el verbo: el legado jesuita de Centroamérica al mundo*. El Salvador: UCA, 2013, p. 217.
[174] José María Tojeira, "Imposición de la medalla José Simeón Cañas Máxima distinción de la UCA. Méritos de las cinco personas distinguidas", *ECA* 685-686 (2005), p. 1062.
[175] *Ibid*., p. 1064.
[176] Ese día, el 15 de noviembre de 2005, junto a Jon Sobrino fueron reconocidos los padres Francisco Estrada, Francisco Javier Ibisate, Ing. Axel Söderberg y el Lc. René Zelaya. *Ibid*., p. 1061.
[177] *Ibid*., p. 1064.
[178] Véase José María Vigil, org. *Bajar de la cruz a los pobres: Cristología de la liberación*. México: DABAR, 2007.

que no llega a ser la de los concilios. Es todavía más mística, menos humanizada y menos capaz de dialogar con otras expresiones de fe"[179]; Leonardo Boff reafirma la interpretación de Sobrino en cuanto a que

> El mismo Concilio [de Calcedonia], para expresar tal verdad [Jesús como humano y Dios], utilizó el modelo cultural vigente griego, utilizando las palabras naturaleza y persona… Cómo se dé, sin embargo, esa unidad de las naturalezas a través de la persona divina, es una cuestión que los padres conciliares dejaron abierta[180].

Victor Codina está de acuerdo con Sobrino, entre otros aspectos, en cuanto a la relectura de la Escritura desde la perspectiva de los pobres[181]; José Comblin sostiene que "hay una tradición teológica, de unos cuarenta años, que defiende la opción por los pobres en nombre del evangelio y de la iglesia de los primeros siglos y de todos los movimientos que protestaron contra la cristiandad" y que Jon Sobrino hace parte de ellos[182]; Lee Cormie, recordando su experiencia con las comunidades cristianas de El Salvador que leían la Biblia, reconoce que "Ningún investigador ha probado más seriamente que Sobrino esta fusión de horizontes de los pueblos pobres con la Biblia"[183].

De la misma manera destacamos algunos apartes que hacen referencia explícita a la contribución que ha hecho Sobrino a la teología. Ronaldo Muñoz testifica que el aporte de Sobrino ha sido recibido por muchos cristianos y comunidades eclesiales en América Latina que son víctimas de la injusticia y la violencia[184]; Alberto Parra destaca el aporte de Sobrino con su método teológico -el de la liberación-, que es cuestionado por la notificación[185]; Pablo Richard destaca el aporte de Sobrino a la teología de la liberación al decir que "la acción contra Sobrino demuestra que la teología de la liberación existe. Si estuviera muerta, como dicen, no sería necesario ningún tipo de acción contra ella[186]; José Sols Lucia rescata el aspecto martirial de la teología de Sobrino y asevera que su fe -la de Sobrino- es la misma que la de los seis mártires de la UCA [187]; igualmente resalta la influencia de Sobrino sobre Monseñor Romero: "el arzobispo Romero tuvo en Sobrino a su teólogo principal. El Padre Sobrino fue consultado por

---

[179] Marcelo Barros, "Jesús de Nazaret: Orixá de La Compasión. Elementos para una cristología afro-brasileña" en *Ibid*., p. 19.
[180] Leonardo Boff, "Cristología a partir del Nazareno" en *Ibid.*, p. 29
[181] Victor Codina, "Los pobres, la iglesia y la teología" en *Ibid*., pp. 52-54.
[182] José Comblin, "Reflexiones sobre la notificación enviada a Jon Sobrino" en *Ibid*., p. 64.
[183] Lee Cormie, "El Jesús de la historia, los cristos de la fe y la esperanza de que otro mundo es posible" en *Ibid*., pp. 70,71.
[184] Ronaldo Muñoz, "La notificación a Jon Sobrino" en *Ibid*., p. 167.
[185] Alberto Parra, "El método hermenéutico bajo sospecha. La notificación a Jon Sobrino" en *Ibid*., pp. 169-178.
[186] *Ibid*., p. 197.
[187] José Sols, "Teología del martirio" en *Ibid.*, p. 240.

Monseñor Romero en multitud de ocasiones y éste hizo suya la teología de aquél"[188]; Faustino Teixeira destaca el aporte de Sobrino de una cristología que retoma la conciencia de su historicidad, así como lo hacen otros autores de la teología de la liberación[189].

El efecto de lectura de Sobrino se ha producido no sólo en el interior de las comunidades cristianas y educativas sino también en las instancias de poder opresor salvadoreño, aunque, por supuesto, en un sentido contrario. Esto lo deducimos por la difamación, la persecución, las bombas[190] y los atentados terroristas de los que fueron objeto en varias ocasiones Sobrino y sus compañeros hasta llegar a causar el martirio de seis de ellos[191]. Tales efectos en contra tienen su raíz no en una lectura hermenéutica individualista de Sobrino sino colectiva, realizada en conjunto con su pequeña comunidad de fe jesuita en cumplimiento de sus labores académicas a partir del análisis de la realidad contextual y que podemos identificar como teología de la liberación. En otras palabras, el martirio de los integrantes de su comunidad de fe jesuita adquiere sentido a la luz de quiénes eran y qué hacían ellos:

> Los seis sacerdotes que formaban un equipo que reflexionaba, enseñaba, escribía al interior del proceso de liberación del pueblo salvadoreño. Eran amigos, rezaban juntos, pensaban juntos el futuro del pueblo, creaban estrategias pastorales y políticas de liberación. En sentido estricto de la palabra era un equipo que practicaba día a día la teología de la liberación. La muerte de los jesuitas fue un acto terrorista contra la teología de la liberación. Los mataron precisamente porque hacían teología liberadora en un proceso concreto de liberación popular… En ese equipo se había acumulado demasiada santidad e inteligencia, lo que ya era insoportable para los poderosos. Con la muerte de los jesuitas y de la teología de la liberación se busca quitar a los pobres su voz, su esperanza, su conciencia, su fe, su fuerza espiritual[192].

En conclusión, el efecto de la lectura de Sobrino es inocultable no sólo por sus aportes propios nacidos desde la experiencia de su propia comunidad de fe pequeña, sufriente, perseguida, profética, situada históricamente en El Salvador, sino también por sus reflexiones y acciones que emprendió como víctima de la violencia que le arrebató a sus compañeros de vida religiosa, su propia familia, como él mismo la consideraba. Asimismo, la teología de la liberación latinoamericana, de la cual es considerado uno de los padres, ha influenciado a millares de personas en el mundo entero, especialmente en el globo Sur.

---

[188] *Ibid*., p. 242.
[189] Fautisno Teixeira, "El desafío de una cristología en clave pluralista", en *Ibid*., p. 270.
[190] La primera bomba explotó el 6 de enero de 1976 en las oficinas de la revista ECA. Véase Jon Sobrino, "Discurso de agradecimiento al recibir la medalla de la UCA", *ECA* 685-686 (2005), p. 1069.
[191] De este último, Sobrino se libró por estar en Hua-Hin, Tailandia, enseñando un curso. Véase Salvador Carranza, Ed. *Mártires de la UCA. 16 de noviembre de 1989*. El Salvador: UCA, pp. 164-166.
[192] Esa fue la interpretación que dio Pablo Richard al asesinato de los seis jesuitas. Véase *Ibid*., p. 137.

Conclusión

En este capítulo -"Actualización de la lectura de Sobrino. Un análisis hermenéutico"- se analizó cómo Sobrino interpretó los textos bíblicos teniendo en cuenta tres categorías: 1) lectura de los personajes en el texto, 2) estrategias, contenidos y dinámicas de apropiación, y 3) efecto praxeológico. Este capítulo propuso argumentos que demuestran cómo la relectura bíblica que hizo Sobrino no sólo era relevante para la iglesia de entonces sino que lo es también para la de hoy, especialmente en contextos como el latinoamericano donde la violencia, la injustica y la impunidad retan diariamente la praxis de las comunidades de fe.

El análisis realizado en este capítulo siguió un esquema diferente del utilizado en el análisis de Yoder, el cual se basó en los géneros literarios de la Biblia que se correspondían claramente con cada capítulo de su obra *Jesús y la realidad política*. Dado que la exposición de la obra de Sobrino *Cristología desde América Latina* es sistemática y que usa indistintamente textos del Antiguo y del Nuevo Testamento en la mayoría de los capítulos, nuestro análisis siguió el mismo orden de los temas tratados por el teólogo de la liberación.

Al igual que con la obra de Yoder, en la de Sobrino no todas las categorías de análisis que se propusieron aparecen con la misma claridad. La categoría "dinámicas de apropiación" no es explícita en la obra de Sobrino aunque sí se puede deducir de las semblanzas de su vida, reseñadas en el sexto capítulo de este trabajo, y de su propósito de demostrar que el Jesús histórico es relevante para nuestros días. No obstante, los testimonios de quienes conocen de cerca sus actividades alrededor de lo académico, pero siempre en diálogo con la realidad de violencia de El Salvador, nos ayudan a entender este aspecto.

Igualmente, acudir a fuentes diferentes de su obra *Cristología desde América Latina* nos ayuda a visualizar el efecto de su relectura bíblica en otras personas e instituciones. Dentro de ellas está la Universidad Centroamericana (UCA), en la que ha estado prácticamente desde su llegada al país centroamericano, donde enfrentó las amenazas bajo un estado de conmoción y donde se plasmaron, bajo su influencia y la de otros jesuitas, proyectos como el de ECA, la editorial UCA y el Centro Monseñor Romero. Dichos proyectos continúan creando conciencia de la injusticia y violencia en El Salvador y buscando maneras de transformar tales situaciones. En este centro académico sus obras fueron concebidas y posteriormente se dieron a luz para impactar otras instituciones, teólogos y personas sencillas. También provocaron la reacción negativa de las jerarquías de la Iglesia Católica Romana y de los poderes opresores salvadoreños que terminaron con la vida de sus compañeros de comunidad de fe.

Dentro de los textos con los respectivos temas relacionados por Sobrino se destacan los siguientes: Mr. 1:14, la relación entre Jesús y el contenido político del reino de Dios; Is. 2:4 y 25:8, la invitación a la conversión de quienes practican la violencia y causan la muerte de los pueblos; Is. 46:5 y 65:17, la esperanza escatológica; Mt. 11:5, los hechos de Jesús como señales del reino; el sermón del monte (Mt. 5-7 y sus paralelos), la conversión en relación con el pobre, el oprimido, el explotado, marginado y sin esperanza; Mr. 8:34, relación entre la ortodoxia y la praxis; Mt. 8:27-38, la exigencia del seguimiento; Mr. 9:23 y He. 12:2, la fe de Jesús; Mr. 8: y Mt. 13, la misión de Jesús en términos de fracasos; Lc. 22:53, reacción a la tentación del poder; Lc. 18:11, Mt. 6:5s, Lc. 5:8s; 11:9s, Mt. 7:21s, Mt. 11:25, Mt. 12:38,40, Lc. 3:21, Lc. 9:29, Lc. 10:21 y Lc. 22:41s, la oración en una situación histórica concreta; Ex. 3:7, Ex. 6:5, Dt. 26: 5b-9, Dt. 5:6, Ex. 20:2, el Dios liberador; Mr. 15:37, Mr. 14:34-42, Jn. 19:30, 1 Co. 1:23, y Heb. 5:7, significado de la muerte de Jesús después de la resurrección; Lc. 10:25-37, la parábola del buen samaritano; Mt. 25:31-46, la parábola del juicio y la práctica de la justicia; Is. 2:4, Is. 11:6s y 25:8, la reconciliación social; Mr. 11:15s, Mr. 11:10, Lc. 13:31s, Mr. 10:42, Lc. 22:36 y 22:49, el tema socio-político al morir Jesús como subversivo por su actividad profética y la confusión con los celotas; 2 Co. 5:19, el escándalo de la cruz.

Otros textos que usa Sobrino son: Ex. 3:7, Ex. 6:5, Mr. 15:34 y Ro. 8:22, fe en relación con el sufrimiento de los pueblos a través de la historia; Sab. 3:1-5:16, 2 Mac. 7:9, Job 19:25, Ez. 37:1-14 Is. 26:19, Dn. 12:1-4, Henoc y Baruc, la resurrección como estado de vigilancia; 1 Co. 15:35-36, Is. 25:8 y Dn. 12:3, el entendimiento apocalíptico de la resurrección como un cambio radical; 1 R. 20, 1 R. 13, 1 R. 20:28, Ez. 25:6,8 e Is. 65:17s, acción de Dios en favor de su pueblo apuntando al futuro; 1 P. 3:15 y Lc. 15:13, la esperanza como actuar contra la muerte, las injusticias y la opresión; Hch. 3:20, 1 Co. 16:22, Mt. 25:31-46, Mr. 14:1s y Lc. 12:8s, el título Hijo de Hombre relacionado con el futuro; Ro. 14:9 y Fil. 2:11, el título Señor; Ro. 8:3, Gá. 4:4-6, el título Hijo de Dios; Ro. 13:1, Ro. 13:6, 1 P. 2:13, 1 Ti. 2:1s., Ap. 13 y Ap. 5:6,12, el poder; Mt. 23:25-28, Mr. 7:6ss, y Mr. 7:9-13, el culto; Mr. 12:28-34, Lc. 10:25-37 y Mt. 25:31-46, el mandamiento del amor; carta a los Hebreos, la denuncia hacia la cultualización del cristianismo; Lucas 21:1, Hch 17:7, He. 11.23, Ef. 2:15, Col. 2:14, Hch. 16:4 y Hch. 15:22,28, el significado de paradigma; He. 5:8ss, Jesús se va haciendo Hijo de Dios. Como nos damos cuenta, en los dos párrafos anteriores se evidencia una relectura sistemática y una relación de cada tema con textos del Antiguo o del Nuevo Testamento indistintamente, incluyendo textos apócrifos.

En este análisis se comprobó que Sobrino optó, no obstante su reconocimiento de los textos de la preexistencia y sustentación de Cristo de toda la creación (Col. 1:16-17 y Ef. 1:10),

por aquellos que enfatizan al Jesús histórico, su personaje central en la lectura; esto es, aquellos que nos muestran sus decisiones, sus opciones, su humanidad, su conflictividad, sus luchas con las estructuras injustas y violentas. En otras palabras, los textos de donde podemos rescatar su persona, sus doctrinas, sus hechos y actitudes, que son accesibles de investigación histórica y que son parte de la historia del pueblo de Dios. Sin embargo, los textos seleccionados por Sobrino están relacionados con la situación de subdesarrollo y opresión que vive América Latina, su dominio de referencia, y para la cual una lectura tradicional del dogma calcedoniano no ayuda a la transformación de esta realidad. Más bien, los textos escogidos por Sobrino ayudan a interpretar el dogma en sentido inverso de como se ha hecho a través de los siglos: a Dios se accede a partir del Jesús humano.

La dimensión histórica de Jesús está relacionada, como es lógico, con los aspectos políticos y sociales de la realidad. De ahí que los textos ayuden a criticar las cristologías que desligan la realidad de negatividad, como él mismo la llama, del dogma, sin producir cambios. Por eso, los textos escogidos tienen un efecto liberador; invitan a hacer la ruptura con la opresión, a buscar la dignificación y la libertad humana, a suplir expectativas de transformación de la realidad, lo cual exige conversión, eliminación del pecado estructural, social y público, pero también gracia.

Otros personajes con los cuales Sobrino se identifica en su lectura son el pueblo de Israel y las comunidades cristianas primitivas, en cuanto a sus expectativas por el reino de Dios, su sufrimiento y su esperanza escatológica. Sobrino también es consistente a lo largo de su obra en leer con los pobres, los enfermos, los marginados, los excluidos, los campesinos y los oprimidos. De la misma manera lee con aquellos que están comprometidos con un cambio social en América Latina y con la cruz como paradigma de liberación.

Dentro de las estrategias y dinámicas de apropiación Sobrino hace uso de la crítica. El foco múltiple de su crítica incluye lo siguiente: las tradiciones de Calcedonia, los contenidos cristológicos tradicionales, la comprensión tradicional de los milagros y del pecado, los apologetas de la divinidad de Jesús, las interpretaciones tradicionales sobre la salvación por la cruz, las posiciones respecto a la resurrección, su propio contexto eclesial en cuanto olvida el Jesús histórico, y la eclesiología, por estar aliada a los poderes y los intereses del Estado al estilo de las religiones antiguas.

Sobrino también utiliza la correspondencia de relaciones: entre la situación latinoamericana y la situación que vivió Jesús; el seguimiento de Jesús y la moral fundamental; Jesús y los pobres; el significado soteriológico de la resurrección con las expresiones “gracia

cara" y "futuro liberador"; el sentido cristológico de la resurrección con los títulos de dignidad (Hijo de Hombre, Señor, Hijo de Dios). También acude al diálogo: diálogo con otras hermenéuticas; diálogo con varias tradiciones sobre la cruz; diálogo con las tradiciones de varios padres de la iglesia sobre la muerte de Jesús; diálogo con otros pensadores (Bonhoeffer, Aristóteles, Juan, Platón), para relacionar amor y sufrimiento histórico; diálogo con Anselmo y el Concilio de Calcedonia para interpretar el concepto "designio de Dios", y diálogo con teólogos del siglo XX.

Otras de las dinámicas y estrategias de apropiación usadas por Sobrino son: las tesis sobre el escándalo de la cruz; la conciencia que tiene de su propio contexto; la conciencia de sus parcialidades por los empobrecidos; la conciencia de la fallas de la iglesia; la correspondencia de términos, por ejemplo, entre cristología y justificación; las analogías, como la del matrimonio y el celibato con relación a la elección en una realidad histórica concreta, o el poder político de la divinidad al estilo de las religiones antiguas con el poder de Jesús; las alegorías, como la de identificar el reino de Dios con un símbolo; la autocrítica, en relación con los pecados colectivos y el mal uso del poder; y su consciencia de la injusticia.

Los contenidos de su relectura contemplan, entre otros, los siguientes temas: reino de Dios, pecado, pecador, conversión, fe de Jesús, lo ético de la existencia cristiana, el seguimiento de Jesús, la oración de Jesús, la cruz, la muerte de Jesús, el sufrimiento como modelo de ser Dios, la resurrección de Jesús, el Jesús histórico, el Cristo de la fe y los dogmas cristológicos. No obstante, tales contenidos tienen como eje transversal y foco central lo social y lo político en cada uno de ellos, lo cual se traduce en una praxis del seguimiento de Jesús.

Sobrino no sólo se queda en el deseo de actualizar los textos a través de otras personas y comunidades de fe. También es protagonista de un efecto real en su propia vida al punto de haberla puesto en peligro junto a su comunidad de fe jesuita. La búsqueda de justicia y la denuncia profética desde su comunidad de fe enuncian la praxis de su relectura. Es la manera como Sobrino entiende la normatividad de Jesús. De ahí que la praxis esté relacionada con el seguimiento al Maestro. También considera praxis evidente la evangelización y conversión de aquellos que se acercan a los oprimidos, lo cual lleva a reconocer que ir a Dios es ir al pobre. Además, su praxis trae no sólo deseo de justicia sino también conciencia de misión, paz y solidaridad humana. La misión también adquiere significado político en el seguimiento de Jesús.

Entonces, para el sacerdote jesuita al Jesús histórico se accede mediante la praxis del seguimiento. Esto debe producir una teología política manifestada en denuncia profética,

proclamación escatológica y organización de la sociedad bajo criterios de justicia. Sin embargo, su actualización de los textos está en relación con la práctica de los ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola en cuanto a que los considera una invitación al seguimiento de Jesús y no tanto a la liturgia ni a la práctica de los sacramentos.

El efecto de la lectura de Sobrino se da dentro de un contexto del conflicto armado salvadoreño. Su actualización del texto se concretiza en la lectura que hace del martirio de Monseñor Romero y de sus seis compañeros jesuitas. Igualmente, el efecto de su lectura se expresa, entre otras obras, en la creación del Centro Monseñor Romero, la Revista de extensión cultural de la Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas" (ECA), y ediciones UCA.

Su hermenéutica tuvo reacciones no solamente de parte de la Congregación para la Doctrina de la Fe sino en diversas organizaciones teológicas y teólogos y teólogas del tercer mundo. Igualmente, el efecto de su lectura también se dio en las instancias del poder opresor salvadoreño, cuando estas reaccionaron en varias oportunidades violentamente contra él y su pequeña comunidad de fe, culminando con el martirio de seis de sus compañeros.

En este capítulo queda demostrado que, para Sobrino, la recontextualización está relacionada con el Jesús histórico y, por ende, con aspectos sociales y políticos. La historicidad de Jesús tiene que ver con situaciones propias del contexto en que vivió, de su momento histórico, que lo desafiaron a vivir coherentemente con la justicia del reino de Dios que busca la liberación de las situaciones de opresión. Ese desafío se traduce hoy en el seguimiento de Jesús y no en su imitación, dado que es otro momento histórico.

Tal seguimiento se da, según Sobrino, teniendo en cuenta lo histórico de Jesús y lo que se deduce de su fe, su servicio al reino de Dios, su oración, su muerte y la liberación en la historia, su resurrección (reconociendo tanto el problema hemenéutico como el teológico), la tensión entre fe y religión, y los dogmas cristológicos. Es un seguimiento que se da, por un lado, en una lucha constante contra la opresión y los poderes que la generan, el pecado, el mal enraizado en personas y estructuras y en relaciones sociales injustas, y, por otro lado, en un sufrimiento con esperanza. En otras palabras, se trata del camino de la cruz, pero como escándalo.

Esto reconfirma que el Jesús histórico -el Jesús de Nazaret encarnado en una realidad histórica concreta, la cruz como consecuencia de la confrontación de Jesús a los poderes, y la resurrección como rechazo a la violencia, la esperanza en la reconciliación cósmica y liberación

del oprimido son los principios tenidos en cuenta por Sobrino en su lectura bíblica. De ahí que, tal como sucedió con Yoder, la recontextualización de Sobrino se vuelve problemática para aquellos líderes y sectores de la iglesia que han hecho alianzas con los poderes y sistemas que oprimen y esclavizan a los pueblos, especialmente a los más débiles. Estos últimos son identificados por Sobrino en su relectura con los excluidos, marginados, oprimidos y empobrecidos, así como con aquellos que van en contracorriente del sistema imperante y de la lógica del mundo que busca su propio bienestar y no el colectivo, que niega el reino de Dios con sus acciones.

Este análisis junto con el del capítulo anterior, confirma que en la obra de Sobrino hubo un razonamiento análogo al círculo hermenéutico propuesto por Juan Luis Segundo y adoptado por la hermenéutica de la teología de la liberación. Aunque no hay un énfasis intercultural, sí lo podemos deducir de la preocupación expresada por Sobrino y otros teólogos que siguen su pensamiento que el dogma sea releído en una situación histórica concreta, es decir aquella donde se enraizan las diferentes culturas. Inferimos que para Sobrino leer el texto bíblico en diferentes contextos, diferentes culturas, nos permite comprender el Jesús histórico y seguirlo, no imitarlo.

Teniendo en cuenta lo considerado en los capítulos anteriores, corresponde ahora identificar las principales características de la hermenéutica de la liberación de Sobrino en su obra *Cristología desde América Latina*. Tal análisis servirá como conclusión de esta tercera parte donde hemos acudido a Sobrino como una de las fuentes a beber, con el propósito de encontrar una respuesta a la necesidad de renovar la hermenéutica anabautista latinoamericana.

CAPÍTULO 9

LA HERMENÉUTICA DE LIBERACIÓN EN LA OBRA DE SOBRINO

Introducción

En los capítulos anteriores realizamos un análisis hermenéutico de la lectura de Sobrino en su obra *Cristología desde América Latina*[1]. En el sexto capítulo investigamos los datos biográficos de Sobrino pertinentes para comprender su lectura y actualización de los textos bíblicos. En el capítulo séptimo analizamos los aspectos hermenéuticos y exegéticos de la lectura de Sobrino" en su obra *Cristología desde América Latina*. Los resultados de tal análisis se relacionan estrechamente con sus experiencias de vida y con la tradición católica jesuita y liberacionista. En dicho estudio tuvimos en cuenta: 1) la actitud de lectura, 2) la focalización y 3) la explicación del texto como tal. Y en el octavo capítulo "actualización de la lectura de Sobrino. Un análisis hermenéutico" analizamos cómo Sobrino recontextualizó los textos bíblicos teniendo en cuenta tres categorías: 1) lectura de los personajes en el texto, 2) estrategias, contenidos y dinámicas de apropiación, y 3) efecto praxeológico. De esta manera quedó demostrado que la recontextualización del texto bíblico por parte de Sobrino no sólo fue relevante para la iglesia de ese entonces sino que también lo es para la de hoy, especialmente en contextos como el latinoamericano donde la violencia y la injustica retan diariamente la praxis de las comunidades de fe.

Los tres capítulos precedentes nos llevan a concluir que el Jesús histórico, es decir, aquel Jesús inmerso en la realidad social y política -en conflictividad permanente con los poderes-, y el seguimiento a él por medio de una praxis contextualizada en América Latina, son los principios que orientaron a Sobrino en su lectura bíblica. Se trata de principios propios de la hermenéutica de la liberación. De esta manera, los temas identificados, que serán comparados con los del capítulo correspondiente sobre John H. Yoder, ayudarán a brindar respuesta a la pregunta sobre cómo renovar la hermenéutica anabautista latinoamericana.

---

[1] Jon Sobrino, *Cristología desde América Latina: esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico*. Segunda edición. México: Centro de Reflexión Teológica, 1977.

Basados en el análisis de la lectura de Sobrino en perspectiva hermenéutica, corresponde ahora identificar las principales características de su hermenéutica en la obra *Cristología desde América Latina* y cuáles de ellas corresponden a las de la hermenéutica de la liberación. La tarea consistirá, en primer lugar, en investigar cómo fue comprendida la hermenéutica de la liberación por el mismo Sobrino. Su propuesta, como se demostrará más adelante, coincide con las características identificadas por otros teólogos y biblistas liberacionistas. Esto proveerá un marco de referencia para, en segundo lugar, evaluar en qué sentido fue realmente innovadora la hermenéutica de Sobrino en su contexto, su pertinencia y su relevancia para hoy.

A partir de los pasos previos, identificaremos algunas continuidades y cambios en la hermenéutica de Sobrino en relación con la hermenéutica de la teología de la liberación. Este será el tercer paso. Teniendo en cuenta lo anterior, nuestro último paso consistirá en identificar algunas características de su propuesta teológica. De esta manera, la identificación de tales particularidades de la hermenéutica de Sobrino iluminará posibles respuestas a la pregunta planteada desde el principio de esta investigación: ¿cómo renovar la hermenéutica bíblica anabautista latinoamericana que responda adecuadamente a la situación de violencia desde la estrategia de la no violencia?

9.1 La hermenéutica de liberación latinoamericana

Reconocemos que hay teologías y, por ende, hermenéuticas de liberación de otros contextos[2], especialmente del hemisferio sur. Sin embargo, por razones prácticas, y dado el propósito de esta investigación, en este apartado tendremos como marco de referencia la hermenéutica de liberación latinoamericana, la cual ha sido desarrollada en las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs)[3] en los sectores más populares. Se hace necesario, entonces, definir lo que es la hermenéutica de liberación.

---

[2] Al respecto consúltense, entre otras, las obras de Norman K. Gottwald y Richard A. Horsley, eds., *The Bible and Liberation: Political and Social Hermeneutics*. Revised edition. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1993; y Alfred T. Hennelly, S.J., *Liberation Theologies: The Global Pursuit of Justice*. Mystic, CT.: Twenty-third Publications, 1995.

[3] Una nueva lectura de la Biblia fue desarrollada en las CEBs de Brasil. Además de ser una lectura liberadora y "espiritual", es decir, que prefiere el sentido más que la letra, sus rasgos distintivos son: 1) es desarrollada por la comunidad de fe; 2) es central al proceso de liberación de las CEBs; 3) critica los anteriores métodos de aproximación bíblica y los pone al servicio de la liberación; y 4) es una relectura bíblica en el Espíritu Santo. Para ampliar cómo se desarrolló esta lectura en las CEBs de Brasil, véase Neftalí Vélez, "La lectura bíblica en las CEBs en *Revista de interpretación Bíblica Latinoamericana* 1, (1998), pp. 8-29.

Concordamos con Pablo Richard[4] en que "la hermenéutica de la liberación es simplemente la teoría de esta práctica de lectura popular de la Biblia"[5]. El origen de la lectura popular de la Escritura y de la hermenéutica de liberación es el pobre y la experiencia de Dios en el mundo de los pobres. Esto trae como consecuencia apartarse tanto de los lineamientos políticos como de los espirituales del sistema imperante y, por ende, contradecir las hermenéuticas opresoras. Su objetivo es encontrar el sentido espiritual de la Biblia, es decir, el sentido que adquiere el texto para discernir la Palabra de Dios en la historia presente. Esto no significa un abandono del sentido textual e histórico que requiere de exégetas sino, más bien, una dependencia del Espíritu Santo. Además, tiene como criterio por excelencia a Jesús, como plenitud de la revelación del Padre, lo cual no significa fin de la revelación y de la comunicación con Dios. Desde nuestra perspectiva, esta tensión entre el sentido literal y el sentido espiritual es semejante a la del principio de "la palabra doble" en la hermenéutica de la tradición anabautista[6].

Las afirmaciones que anteceden contienen los rasgos principales de la hermenéutica de liberación de muchos biblistas, hombres y mujeres, de América Latina. Es importante conocer también los rasgos que se deducen de las fuentes primarias, esto es, las obras de quienes son considerados, además de Jon Sobrino, "padres de la teología de la liberación": las de los teólogos Juan Luis Segundo[7], Leonardo Boff[8] y Gustavo Gutiérrez[9], y las del biblista

---

[4] Pablo Richard, "Lectura popular de la Biblia en América Latina: Hermenéutica de liberación" en *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* 1, (1988), pp. 30-48.

[5] *Ibid*., p. 30.

[6] Véase el apartado correspondiente en el capítulo 5 de este trabajo.

[7] Para Juan Luis Segundo la hermenéutica bíblica debe seguir un círculo hermenéutico completo y que ya explicamos en la nota 43 del capítulo 5. De la manera como Juan Luis Segundo entiende el círculo hermenéutico deducimos los siguientes principios para una hermenéutica bíblica: 1) es necesario poner juntas las disciplinas que explican el pasado del texto, pero también las disciplinas que explican la realidad del presente; 2) la interpretación bíblica cambia con las situaciones específicas, concretas de la realidad; 3) la parcialidad por el oprimido como punto de partida de su hermenéutica; 4) el rechazo de las teologías que pretendan ser universales y espirituales y que dejen de lado la liberación concreta; 5) el rechazo al literalismo bíblico y las interpretaciones que no tienen en cuenta la situación cultural de los oprimidos; 6) permitir nuevas preguntas sobre la revelación de Dios aquí y ahora, en una situación concreta de la comunidad oprimida, mientras ésta continúa su lucha por la liberación; 7) la ortopraxis se vuelve el criterio último de la ortodoxia en la interpretación bíblica. Véase el capítulo 1 "The Hermeneutic Circle" de la obra de Juan Luis Segundo, *The Liberation of Theology*. Traducción al inglés de John Drury. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1976, pp. 7- 38.

[8] Para Leonardo Boff y Clodovis Boff, también es importante el círculo hermenéutico y las mediaciones del ver, juzgar y actuar. De ahí se deducen varios principios hermenéuticos: 1) la necesidad de una mediación socio-analítica para conocer el mundo real del oprimido; 2) la Escritura es examinada completamente desde el punto de vista del oprimido y debe decir algo a nuestro tiempo; 3) se favorece la aplicación antes que la explicación; 4) interpreta el texto de la Escritura como interpretando la vida; 5) la relectura lleva a la conversión y al cambio en la historia (revolución); 6) la relectura debe fortalecer el contexto social del mensaje y tener implicaciones políticas que aún pueden llevar al martirio; 7) privilegia algunos textos: Éxodo, los profetas, los evangelios, Hechos de los Apóstoles, Apocalipsis,

Carlos Mesters[10]. Este marco de referencia nos ayudará a evaluar la hermenéutica en la obra de Sobrino.

Deducimos que los autores mencionados están de acuerdo en las siguientes características de la hermenéutica de la liberación: 1) la Biblia debe leerse a partir de la realidad, pero también la vida debe "leerse" a la luz de la Biblia; el texto de la Escritura se interpreta como interpretando la vida; 2) la Biblia se interpreta en la comunidad, lo cual a su vez genera la creación de comunidad; esa comunidad está conformada por el pueblo oprimido que busca la liberación; 3) el punto de partida de esa hermenéutica es la parcialidad por el oprimido, la opción por el pobre; la Escritura es interpretada desde la perspectiva de los oprimidos y debe decir algo transformador a nuestro tiempo; 4) se requiere de herramientas que explican el pasado del texto pero también las disciplinas que explican la realidad del presente; esto ayuda a conocer el mundo real del oprimido y a rechazar al literalismo bíblico; 5) la interpretación de la Biblia depende también del Espíritu Santo; el Espíritu Santo ayuda a discernir e interpretar las diversas voces de la realidad y juzgarlas a la luz de la Escritura, así como en la pastoral que surge de la reflexión[11]; 6) el intérprete debe estar comprometido con

---

principalmente, y otros de acuerdo a las circunstancias del contexto; 8) la relectura no está en competencia con la enseñanza del *Magisterium* de la iglesia; 9) lleva a trabajar por la justicia, la renovación de la iglesia y la transformación de la sociedad. Véase Leonardo Boff y Clodovis Boff, *Introducing Liberation Theology*. Maryknoll, NY.: Orbis Books, 1989, pp. 22-42.

[9] Para Gutiérrez, el círculo hermenéutico es un movimiento constante entre revelación e historia, fe en Cristo y vida del pueblo, ortodoxia y ortopraxis, aunque ésta es primero. A partir de esto se deducen los principios de la hermenéutica bíblica de Gutiérrez: 1) el sujeto de la hermenéutica es el pueblo, particularmente los pobres de las comunidades cristianas; 2) el punto de partida de la hermenéutica es la situación de pobreza; 3) la hermenéutica surge de un compromiso con la vida; 4) el Espíritu Santo ayuda a discernir e interpretar las diversas voces de la realidad y juzgarlas a la luz de la Escritura, así como en la pastoral derivada de la reflexión; 5) incluye la creación de comunidad, lo que es una ortopraxis; 6) es una hermenéutica política; al hacer una lectura de los acontecimientos históricos se le da un sentido político al evangelio. Véase Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación*. Decimoséptima edición. Salamanca: Sígueme, 2004, pp. 36-41, 57-72.

[10] Para Mesters, en la hermenéutica Bíblica se combinan tres factores: la realidad, la comunidad de fe y el texto bíblico. A partir de su explicación detallada de estos factores deducimos los siguientes principios de su hermenéutica bíblica: 1) la Biblia se debe leer en relación con la realidad, con el fin de interpretar los hechos de la vida y corregir interpretaciones equivocadas de los acontecimientos; 2) cumplir con lo anterior requiere un conocimiento profundo de la Biblia, para encontrar los textos que brindan luz a la realidad, cambiar la manera de pensar y criticar otras interpretaciones erradas; 3) la Biblia se interpreta en la comunidad, sin embargo, esa comunidad está conformada por el pueblo oprimido que busca la liberación; 4) la interpretación bíblica no puede ser neutral ni está separada de la vida o la historia del pueblo; 5) la interpretación de la Biblia depende también del Espíritu Santo; 6) hay que leer entre líneas con preguntas y otras ayudas como mapas, etc.; 7) el intérprete debe estar comprometido con la causa de los oprimidos, con los pequeños. Véase Carlos Mesters, *Flor sin defensa. Una explicación de la Biblia a partir del pueblo*. 2ª. edición. Colección perspectivas-CLAR No. 16. Bogotá: Confederación Latinoamericana de Religiosos-CLAR, 1984, pp. 4- 26.

[11] De los textos relacionados en las notas 2 al 5 del presente capítulo, el rol del Espíritu Santo en el proceso hermenéutico es mencionado solamente por Carlos Mesters y Gustavo Gutiérrez. Esto, sin

la causa de los oprimidos, con los pequeños. Así, la ortopraxis es el criterio último de la ortodoxia en la interpretación bíblica; se favorece la aplicación antes que la explicación; 7) la hermenéutica debe llevar a la conversión y al cambio en la historia (revolución como transformación social); debe fortalecer el contexto social donde se da el mensaje y tener implicaciones políticas que incluso podrían llevar al martirio; debe llevar a trabajar por la justicia, la renovación de la iglesia y la transformación de la sociedad; 8) como resultado de todo lo que antecede, la hermenéutica sigue un círculo hermenéutico completo.

Sobrino se identifica con aquellos principios hermenéuticos. Así se deduce de sus obras, que ya hemos referenciado. No obstante, resaltamos el reto hermenéutico que representa para Sobrino relacionar la resurrección con las víctimas y con el seguimiento de Jesús[12]. Para él, el resucitado se hace presente en el seguimiento del crucificado. Su cuestión a resolver es cómo se concretiza la resurrección en la historia. En otras palabras, cómo la dimensión del triunfo se hace realidad en la historia y en especial con las víctimas. Este aspecto es, según nuestra consideración, lo que distingue al teólogo jesuita de los otros teólogos de la liberación. En los siguientes apartados veremos cómo trata de resolver Sobrino tal cuestión. Después de introducir el problema hermenéutico de la resurrección enfocaremos en los principios hermenéuticos desde las víctimas y en la opción por los pobres, claves en la hermenéutica de liberación latinoamericana.

9.1.1 La resurrección, un problema específico para la hermenéutica[13]

En primer lugar, como respuesta al problema que presenta la resurrección para la hermenéutica, Sobrino plantea que aquella debe ser entendida como un acontecimiento histórico que ha afectado la historia; como algo único, escatológico y radicalmente nuevo. Entonces, ¿cómo comprender esos textos sobre la resurrección? ¿Cómo superar la distancia en el tiempo? Para responder a estos cuestionamientos el sacerdote jesuita tiene en cuenta tres cosas: 1) los textos que hablan de la resurrección; 2) la dimensión cristológica que aparece en tales textos; 3) la actualización con esperanza de los textos sobre la resurrección por parte de

---

embargo, no quiere decir que Leonardo y Clodovis Boff, así como Juan Luis Segundo, no estén de acuerdo con ello.

[12] Jon Sobrino, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*. Segunda edición. San Salvador: UCA, 2000, pp. 25-34.

[13] En este punto tendremos en cuenta el capítulo 2, “El problema hermenéutico (I): la resurrección, un problema específico para la hermenéutica”, en Jon Sobrino, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*. Segunda edición. San Salvador: UCA, 2000, pp. 35-68.

los lectores; por ejemplo, a partir de ellos puede interpretarse que los victimarios no triunfarán sobre las víctimas.

En segundo lugar, Sobrino también considera que para superar el problema hermenéutico de la resurrección hay que tener en cuenta otros tres aspectos básicos: 1) entender la resurrección como una acción escatológica de Dios; 2) superar la barrera del lenguaje para expresar el acontecimiento escatológico de la resurrección y; 3) desarrollar un círculo hermenéutico trinitario.

Sobre el primer aspecto, considera que la resurrección debe entenderse como una acción escatológica, es decir que acontece en lo último, la realidad última. En esta perspectiva, la resurrección es el actuar del poder de Dios sobre la injusticia que provoca víctimas, y no un milagro. Por esta razón, para él, la resurrección continúa siendo un problema hermenéutico. Acerca del segundo aspecto, "superar la barrera del lenguaje para expresar el acontecimiento escatológico de la resurrección", reconoce que no existe en la Biblia un lenguaje adecuado para referirse al evento escatológico. En el Antiguo Testamento: arrebatamiento (Gn. 5:24); exaltación (Is. 52:13ss); resurrección de los muertos (Is 26:19, Dan. 12:2). O en el Nuevo Testamento: Jesús vive; Jesús ha sido visto; Jesús se ha aparecido; Jesús ha sido exaltado, entre otras declaraciones. Este lenguaje nos remite a la vida histórica de Jesús y a su cruz.

En cuanto al tercer aspecto, considera que en los textos del Nuevo Testamento hay un círculo hermenéutico "trinitario": 1) Dios no es solamente Yahvé, sino un nuevo Dios, que se manifiesta en la acción escatológica que ha realizado en Jesús; 2) de lo que le sucede a Jesús surge una reflexión sobre su propia realidad y su indisoluble unión con Dios; 3) a quienes estuvieron en vida con Jesús se les ha dado el Espíritu Santo para conocerlo y seguirlo; son nuevas criaturas. Entonces, la iniciativa proviene de Dios, ahí está el origen del círculo hermenéutico. Pero hay que volver a la circularidad: un nuevo Dios que posibilita la realidad de una humanidad nueva, la novedad de Jesús. Esa nueva humanidad es la que puede conocer al nuevo Dios. Esta circularidad trinitaria se complementa con la circularidad dialéctica entre lo nuevo y lo antiguo, la discontinuidad y la continuidad[14]. Esta circularidad también se da en las relaciones resurrección-cruz y Dios de vida versus Dios de la cruz.

Finalmente, el teólogo de la liberación considera importantes y útiles los presupuestos de la teología europea para enfrentar el problema hermenéutico de la resurrección. Tales presupuestos son: 1) sospechar de los textos que hablan de la resurrección y aceptar que son

[14] Véase la nota 11 a pide página en *Ibid*., p. 45.

difíciles de entender; 2) la interpretación de tales textos debe tener en cuenta la gracia, la esperanza, y la correspondencia de las experiencias del lector y de Jesús; 3) las perspectivas interpretativas dependen de la convicción teológica de cada uno de los autores bíblicos; 4) comprender la resurrección exige una exégesis rigurosa. Estos aportes desde la teología europea han sido tenidos en cuenta por la teología de la liberación; por ejemplo, L. Boff en su primera obra mantiene la hermenéutica de la esperanza y la praxis como condición para acceder a Jesús[15].

9.1.2 Principios hermenéuticos desde las víctimas[16]

Una vez ha evocado esos aspectos fundamentales para el entendimiento de la resurrección, el profesor de la UCA formula unos presupuestos hermenéuticos desde las víctimas. Según él, esta tarea requiere de las tres preguntas de Kant: "qué puedo saber", "qué me está permitido esperar" y "qué tengo que hacer". Su respuesta correspondiente a cada una de ellas es "el Señor ha resucitado" (Lc. 24:34), "Cristo resucitó de entre los muertos… (1 Co. 15:20)" y "ellos marcharon a predicar (la resurrección) por todas partes (Mr. 16:20)". Pero, aclara, los textos deben ser releídos desde la realidad latinoamericana, y agrega una cuarta pregunta a las de Kant: "qué podemos celebrar". No obstante, enfatiza que el principio de la esperanza, como el triunfo sobre la muerte, debe aparecer en la actualización de los textos bíblicos. Veamos a continuación tales presupuestos hermenéuticos.

9.1.2.1 La esperanza de los crucificados: el triunfo de la vida sobre la muerte

Según Sobrino, en el Antiguo Testamento la esperanza se expresa en la concepción inicial que tenía Israel de una misión histórica en la tierra y no tanto de una vida en el más allá. En el Nuevo Testamento, en cambio, la esperanza se expresa en la resurrección de Jesús, como esperanza en la resurrección universal y no tanto en la resurrección de un solo individuo. Es la reacción de Dios a las acciones de una parte de la humanidad contra su prójimo; es la justicia de Dios a favor de las víctimas, a quienes se les ha quitado la vida injustamente. Ellas, considera el jesuita, son la realidad negativa más grave de la historia. Este es el escándalo a superar. No la muerte natural sino la muerte que se ha causado. Por eso correlacionar la

---

[15] *Ibid*., pp. 67, 68.

[16] En este apartado tendremos en cuenta el capítulo 3, "El problema hermenéutico (II): Principios hermenéuticos desde las víctimas", en Jon Sobrino, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*. Segunda edición. San Salvador: UCA, 2000, pp. 69-103.

resurrección y las víctimas es un principio hermenéutico importante. Así, considera, la resurrección es una esperanza contra la muerte de las víctimas y nosotros debemos trabajar por ella aunque también nos haga víctimas.

9.1.2.2 La praxis de resucitar a los crucificados

En este presupuesto hermenéutico el teólogo de la liberación no se refiere a cualquier praxis sino a aquella de resucitar a los crucificados. Es la praxis de luchar contra el anti-reino, la praxis del amor que trae esperanza. Esa praxis tiene que darse en una disponibilidad a la tarea misional como expresión de la resurrección de Jesús. Ese debe ser el resultado de la hermenéutica. Es la praxis de bajar de la cruz al pueblo crucificado. Es anunciar la buena noticia de justicia a las víctimas e intentar hacerla realidad. Es una praxis que expresa lo que históricamente parece imposible. Sin embargo, aclara, sin disponibilidad al seguimiento de Jesús no se puede comprender la resurrección. El seguimiento debe reproducir la vida de Jesús en favor de las víctimas y en contra de sus victimarios.

9.1.2.3 El misterio de la realidad: la historia como promesa

Que el Nuevo Testamento hable de la resurrección de Jesús significa que hubo un suceso real, que también se expresa en forma de promesa, afirma el teólogo de la liberación. Es decir, para él, el Nuevo Testamento captó la realidad de la resurrección de tal forma que también apareciera como promesa de futuro. No sólo captó la temporalidad y lo inacabado de la historia sino el futuro desde la promesa. Pero, también hay que "hacerse cargo de la realidad"[17] y dejar que la realidad sea lo que es, sin determinar de antemano lo que debe ser. Por eso, considera, la realidad es misterio que se nos va mostrando gratuitamente. De ahí que a la resurrección no aplica una comprobación histórica convencional. Lo que sí hace es anticipar el final de la historia. Es decir, muestra que algo ha ocurrido en el presente que anticipa el futuro definitivo. Es una realidad, y a la vez una promesa, que se nos va mostrando gratuitamente, concluye Sobrino.

9.1.3 La opción por el pobre

Sobrino concuerda con otros teólogos liberacionistas en que la opción por los pobres[18] es indispensable para una hermenéutica latinoamericana. No obstante, vemos necesario

---

[17] Expresión de Ellacuría usada por Sobrino en *Ibid*., p. 102.

[18] Véase las reflexiones al respecto de Julio Lois, "Opción por los pobres. Síntesis doctrinal"; Jorge Pixley, "Opción por los pobres y Dios de los pobres"; Pedro Casaldáliga, "Opción por los pobres y espiritualidad"; José María Vigil, "Opción por los pobres: ¿preferencial y no excluyente?" y "Opción por los pobres. Síntesis de espiritualidad"; Giulio Girardi, "Opción por los pobres y geopolítica" y "Optar por

precisar el significado de esta opción dadas las tergiversaciones que se pueden hacer de ella y que no corresponderían con la hermenéutica de liberación. A continuación resumiremos el pensamiento de Sobrino al respecto[19] teniendo en cuenta cada uno de los subtemas que propone.

9.1.3.1 El pueblo crucificado y la civilización de la pobreza[20]

Para el teólogo liberacionista, la realidad de negatividad, como él mismo suele llamarla, se expresa en el sufrimiento del pueblo por causa de la injusticia. A ese pueblo le llama “pueblo crucificado”. Por eso, considera, hay que encargarse de esa realidad mediante la “praxis de bajar de la cruz al pueblo crucificado”[21]. Una base bíblica que encuentra para afirmar el sufrimiento del inocente es Isaías 52. Interpreta que el sufrimiento y la muerte del inocente traen salvación a todos, incluso a sus victimarios. Pero ¿cómo funciona esto? Ante una historia que ofrece acumular capital y consumir bienes con el fin de obtener la felicidad, la respuesta es revertir esa historia, empujarla en otra dirección. Esto significa “desenmascarar la civilización de la riqueza” y proponer “la civilización de la pobreza”[22] que rechaza la acumulación del capital y la riqueza como principio de humanización. Es una civilización que genera valores para conformar una nueva sociedad en contra de los poderes establecidos.

9.1.3.2 Hondura y urgencia de la opción por los pobres[23]

Según Sobrino, en los pobres se manifiesta el misterio de la realidad y el mismo Dios. La opción por ellos y ellas no solo implica martirio y sufrimiento sino también gozo. Para explicar lo que es *la hondura de la opción por los pobres* Sobrino acude al evangelio de Marcos. Deduce, por la comprensión de las mujeres en el relato, que ser cristiano era escandaloso y contracultural. Además, considera, “la hondura” se comprende a través de la praxis. De esta forma los pobres dan sentido a la tarea misional de la iglesia. Igualmente, tiene en cuenta la diversidad de pobres en la Palestina del tiempo de Jesús:

---

los pobres después de la crisis del socialismo real”; Albert Nolan, “Opción por los pobres, conflicto social y amor” y “Opción por los pobres y crecimiento espiritual”; Victor Codina, “Opción por los pobres y vida religiosa”; Leonardo Boff, “Opción por los pobres, teología de la liberación y socialismo hoy” en José María Vigil Ed., *La opción por los pobres.* Santander: Sal Terrae, 1991.

[19] Seguiremos a Sobrino, *Fuera de los pobres no hay salvación*. San Salvador: UCA, 2008. Un buen resumen sobre este tema es el del mismo Sobrino, “La opción por el pobre y el seguimiento a Jesús” en José María Vigil Ed., *op.cit*; pp. 33-46.

[20] Corresponde a la ponencia de Jon Sobrino, “El Pueblo crucificado y la civilización de la pobreza: el hacerse cargo de la realidad de Ignacio Ellacuría” publicada en *Revista Latinoamericana de Teología* 66, (2005), pp. 209-228.

[21] Palabras de Ellacuría. Véase Sobrino, *op.cit*; 2008, p. 26.

[22] Tesis desarrollada por Ellacuría. Véase Sobrino, *op.cit*., 2008, p. 28.

[23] Publicado inicialmente en *Revista Latinoamericana de Teología* 60 (2003), pp. 287-307.

> …los excluidos socialmente (leprosos y deficientes mentales), los marginados religiosamente (prostitutas y publicanos), los oprimidos culturalmente (mujeres y niños), los dependientes socialmente (viudas y huérfanos), los minusválidos físicamente (sordos y mudos, lisiados y ciegos), los atormentados psicológicamente (posesos y epilépticos), los humildes espiritualmente (gente sencilla temerosa de Dios, pecadores arrepentidos)[24].

Los pobres de hoy son aquellos "para quienes el hecho de vivir es una carga muy pesada… En esa carga se expresa la hondura de la pobreza"[25]. Además, "el término genérico de pobreza es insustituible para expresar la negación y opresión del ser humano, la carencia, el desprecio, el no tener palabra ni nombre de muchos millones de seres humanos"[26]. Es decir, no hay que reducir el término al aspecto económico. Ésta fue la crítica que inicialmente formuló la teología de la liberación, afirma Sobrino. Para él, el término también debe relacionarse con la dificultad de formar hogar, vida humana, un *oikos*; y con los diferentes rostros: mujeres, indígenas y afroamericanos que reclaman. Esta concepción amplia evita reducir la imagen de Dios.

Ahora bien, ¿en qué formas se puede evidenciar de manera práctica la opción por los pobres? Sobrino propone las siguientes: en primer lugar, en la praxis contra la injusticia y en estar a favor de la justicia. En segundo lugar, en la lucha contra el encubrimiento de la realidad, es decir, "sacar a la luz los males de la realidad, a sus víctimas y a sus responsables"[27]. Así la verdad devuelve la dignidad a las víctimas. En tercer lugar, en poner nombre, esto es, salvar de la no-existencia. Este postulado se debe a que los pobres han sido invisibilizados, no tienen nombre, como en el caso de las víctimas del tercer mundo, en contraste con lo que sucede con los del primer mundo[28]. Dentro de ellas hay que reconocer a los mártires jesuánicos, es decir aquellos mártires por causa de la fe y su trabajo por la justicia. En cuarto lugar, en la dialéctica, la parcialidad, la inserción y la humildad. La dialéctica exige confrontar al opresor, no hacerlo no fue la opción de Jesús; la parcialidad lleva a poner a los pobres en el centro del mundo; la inserción implica encarnarse en el mundo de los pobres; y la humildad es la actitud que reconoce el misterio de Dios, y respeta la diferencia de realidad, género, cultura y religión.

---

[24] Sobrino, *op.cit*., 2008, p. 49.
[25] *Ibid*., p. 49.
[26] *Ibid*., p. 51.
[27] *Ibid*., p. 58.
[28] Un ejemplo de esto, para Sobrino, es la manera como los Estados Unidos recuerda los nombres de sus víctimas en diferentes hechos como la guerra de Vietnam o el atentado a las torres gemelas del 11 de septiembre de 2001, mientras que quienes son desaparecidos y hambrientos de América Latina no se les da nombre. *Ibid*., p. 59. Sin embargo, no debemos olvidar que en el llamado primer mundo también hay víctimas invisibilizadas o que los poderosos quieren invisibilizar. Ejemplo de ello son los migrantes, y los afrodescendientes.

9.1.3.3 Extra Pauperes nulla salus[29]

La civilización de la pobreza, o sea humanizar a la humanidad deshumanizada por medio de nuevos modelos en los ámbitos económicos, políticos y culturales, va contra lo que es la civilización del capital que amenaza de muerte. La causa de esta situación es el capitalismo. En medio de esta realidad está el pueblo crucificado. Es una deshumanización generada por la violación a los derechos fundamentales de los pueblos, la corrupción, la impunidad, los fundamentalismos, la obediencia al imperio, el egoísmo, la insensibilidad, la discriminación racial y el desprecio hacia la madre tierra. Es la ironía de un sistema que busca eliminar la pobreza por medios deshumanizantes, que usa un lenguaje deshumanizante como el de "globalización", donde la ostentación de abundancia y el silencio deshumanizan.

Es por eso que, dice Sobrino, es necesario plantear una nueva lógica para comprender la salvación. Ésta consiste en poner la salvación en relación con los pobres. Es decir, verlos a ellos como lugar de salvación para una sociedad enferma. Claro está, observa, que los pobres de las comunidades de base, donde hay compromiso de liberación, son diferentes de los otros pobres, es decir, de aquellos que no han desarrollado su consciencia de liberación.

Sobrino sigue el círculo hermenéutico en su reflexión teológica. Después de hacer una observación sobre la dura realidad, pasa a entender la lógica de la salvación en la tradición bíblica cristiana. Insiste en ver en el Antiguo Testamento la opción de Yahvé por los pobres y cómo éstos son portadores de salvación, especialmente las víctimas, tanto individual como colectivamente. Éstas son "el siervo sufriente". Asimismo sucede con Jesús, otro pobre, portador de salvación. Entonces se atreve a plantear que los pobres también fueron salvación y buenas noticias para Jesús (Mt. 11:25; Lc. 7:50; Mr. 5:34; 11:52; Mr. 12:44; Mr. 15:28). Su conclusión es que Jesús sí experimentó a través de los pobres la salvación. Para aclarar sus postulados define lo que significa salvación:

> Salvación es vida (superación de las carencias básicas), en contra de pobreza, enfermedad, muerte; es dignidad (respeto a las personas y sus derechos), en contra de irreconocimiento y desprecio; es libertad, en contra de opresión; salvación es fraternidad entre los seres humanos, configurados como familia… es aire puro, que pueda respirar el espíritu para moverse hacia lo que humaniza (honradez, compasión, solidaridad, apertura a alguna forma de trascendencia),

---

[29]De acuerdo al mismo Sobrino, este apartado tiene como base varios artículos publicados en la revista *Concilium*: "Redención de la globalización. Las víctimas", 293 (2001), pp. 129-139; "Revertir la historia", 308 (2004), pp. 811-820; "La salvación que viene de abajo. Hacia una humanidad humanizada", 314 (2006), pp. 29-40. Además, "La opción por los pobres: dar y recibir", *Revista Latinoamericana de Teología* 69 (2006), pp. 219-261.

> en contra de lo que deshumaniza (egoísmo, crueldad, individualismo, arrogancia, romo positivo)[30].

Es decir, para Sobrino la salvación es concreta. De ahí que la teología de la liberación haya formulado el lugar de la salvación aún en forma negativa: "*extra pauperes nulla salus*"[31], en otras palabras, *fuera de los pobres no hay salvación*.

Ahora bien, para el sacerdote jesuita la realidad de los pobres también incluye una dimensión teologal y cristológica: Dios opta por ellos y Cristo está presente en ellos. Igualmente, afirma, hay unas formas históricas de salvación provenientes de los pobres: de ellos proviene la verdad, la esperanza y la dirección y contenido de la praxis. Ellos también son signos para otros en cuanto tienen valores, ofrecen modelos de economía, organización, convocan a la solidaridad, etc. Ellos producen salvación, pero no es una salvación reducida a lo religioso sino que también incluye lo histórico y lo social.

Relaciona las víctimas con la redención. Afirma que para salvar al mundo hay que pagar un precio, que es lo que precisamente significa redención. Tal redención no se da luchando contra el mal desde afuera sino "desde dentro, [estando] dispuestos a que el mal nos triture"[32]. Su definición de redención se aparta de la de Anselmo: "No es, pues, que el sufrimiento aplaca a Dios y lo torna benévolo, sino que desarma el mal"[33]. En conclusión, son las víctimas quienes cargan los pecados del mundo y debilitan las raíces del mal.

¿Y qué de los no pobres? ¿Cómo se da la salvación en ellos? Participando del mundo de los pobres, afirma Sobrino. Hay que "abajarse" a los pobres de la historia para recibir la salvación, asevera[34]. Esta fórmula "fuera de los pobres no hay salvación", reconoce, es de Javier Vitoria y González Faus[35]. Tal fórmula no afirma que en los pobres no haya maldad. Pero es una maldad llevada por la necesidad de sobrevivir; contra ellos están casi todos los poderes de este mundo, argumenta. No obstante, a ellos se les concedió el privilegio hermenéutico, es decir "la capacidad de comprender, desde ellos, realidades y textos, es lo que hizo la teología de la liberación"[36].

---

[30] *Ibid*., pp. 101-102.
[31] *Ibid., p 102*.
[32] *Ibid*., p. 112.
[33] *Ibid*., p. 113.
[34] Un ejemplo de esto es la repartición de sus tierras que hizo un terrateniente salvadoreño y su compromiso con la reforma agraria del país. Véase la nota a pie No. 89 en *Ibid*., p. 119.
[35] Véase las notas a pie No. 97 y 98, en *Ibid*., p. 122.
[36] *Ibid*., p. 121.

9.1.3.4 La centralidad del reino de Dios anunciado por Jesús[37]

De acuerdo a Sobrino, hay tres realidades del reino: la utopía, los pobres y el seguimiento. La primera, la utopía, responde al sufrimiento de los pobres. Es la esperanza que se alimenta de los signos del reino. Entiende al pobre no sólo como carente de vida sino también de fraternidad. Enfrenta la presencia activa del pecado del mundo. Lucha contra las fuerzas demoniacas y las desenmascara, estando éstas representadas en los grupos de poder intelectual, religioso, político, económico y financiero. Por eso las iglesias deben luchar contra ellas no sólo con praxis benéficas sino liberadoras. Un ejemplo de esto fue Monseñor Romero. El reino está en lucha con las otras divinidades y la idolatría que ellas exigen. Son idolatrías en el ámbito histórico que se manifiestan en el poder económico y político, y causan víctimas.

A los pobres, la segunda realidad, es a quienes les pertenece el reino y de quienes viene la salvación. Sin embargo, la opción por los pobres lleva a la persecución. Ellos están en el centro del evangelio. Cabe agregar que Sobrino reconoce las tradiciones que argumentan contra la existencia de Dios debido a la existencia de pobres. Sin embargo, la opción por los pobres lleva a la persecución.

La tercera realidad, el seguimiento de Jesús, es lo que nos hace cristianos y el Espíritu es el que nos da fuerza para ser sus seguidores. El seguimiento tiene que ver con una praxis transida de gracia. Sin embargo, la praxis no se opone al "espíritu", o mejor dicho a la espiritualidad. Más bien, la espiritualidad potencia y sana la praxis. Ahora bien, cuando haya tiempos de paz para la iglesia hay que estar alertas. Una paz eclesial no indicaría necesariamente que el cristianismo marcha por el camino de Jesús. Por eso hay que evaluar si esa paz está ligada a los pueblos crucificados y, por lo tanto, incluye justicia. Las otras paces, la romana *pax* y la griega *eirene*, son peligrosos a la luz de tal criterio.

9.1.3.5 Ante la resurrección de un crucificado[38]

Sobrino entiende la resurrección no como un regreso a la vida. Más bien, es la respuesta de Dios a la acción injusta y criminal de los seres humanos. Por eso, la resurrección lleva las llagas de la crucifixión. No cualquiera fue el resucitado, sino el Jesús de Nazaret, el crucificado. Esta proclamación acerca de la resurrección genera esperanza para las víctimas por cuanto se les hace justicia; y para las no-víctimas siempre y cuando, considera Sobrino,

---

[37] Según Sobrino, este apartado suyo fue publicado como "La centralidad del reino anunciado por Jesús. Reflexiones ante Aparecida" en la *Revista Latinoamericana de Teología* 68 (2006), pp. 135-160.
[38] Este apartado de Sobrino fue publicado inicialmente "Ante la resurrección de un crucificado, una esperanza y un modo de vivir" en *Concilium* 318 (2006), pp. 107-117.

participen de alguna forma en la realidad de las víctimas y se opongan a la injusticia. De ahí que vivir en la resurrección, de acuerdo al sacerdote jesuita, se evidencia al menos de tres maneras: 1) en una vida en libertad que vence el egocentrismo; 2) en el gozo que vence la tristeza, es decir podemos sufrir pero no estamos tristes y; 3) en la justicia y el amor para bajar de la cruz a los crucificados.

9.1.3.6 Ayudas para poner a producir en las iglesias la herencia de Jesús[39]

Basándose en las reflexiones de Ellacuría sobre monseñor Romero y la relación de éste con el pueblo, el teólogo de la liberación formula cuatro proposiciones respecto a cómo producir en las iglesias la herencia de Jesús: 1) La iglesia debe tomar unificadamente al pueblo y al pueblo de Dios. El pueblo es “pueblo crucificado” y “Siervo sufriente de Yahvé”, un pueblo abierto a ser pueblo de Dios, en quienes se vuelca el misterio de Dios. El pueblo de Dios se caracteriza por la opción preferencial por los pobres, la encarnación histórica en las luchas del pueblo por la justicia y la liberación, la introducción de la levadura cristiana en la lucha por la justicia, y la persecución por causa del reino de Dios en esa lucha. Es un pueblo de Dios en intrínseca relación con el pueblo. Es un pueblo crucificado, pero también es un pueblo que da salvación. Es un pueblo que coopera con la liberación. Es un sufrimiento redentor, no del pecado, sino de la liberación de la injusticia social. En su relectura de varios textos, incluyendo a Mr. 6:34 “vio mucha gente y tuvo compasión de ellos”, observa que el pueblo es referente fundamental de la vida de Jesús; en el pueblo aparece la dimensión soteriológica. 2) La iglesia debe hacer presente la transcendencia y condescendencia, debe hacer presente un más allá que no abandona el más acá sino que lo abre y lo impulsa hacia adelante. Así es su Dios. 3) Es necesario volver al seguimiento del Jesús histórico si queremos superar los peligros de una fe evasora de la responsabilidad y la realidad. El seguimiento de Jesús, sin embargo, no se da sólo en oración sino también en lo demás. Así es que sabemos quién es ese Jesús, a quien confesamos como el Cristo e Hijo de Dios. Por eso, sin seguimiento no podemos hablar de Cristo y no sabemos lo que es fe. La fe no es fácil, ni triunfalista, tal como lo expresó Jesús a Pedro: “quien quiera venir en pos de mí…” (Mr. 8:35). 4) La iglesia necesita la gracia para saber cuál es su naturaleza y cuál debe ser su praxis, lo cual sólo es posible fijando los ojos en Jesús (He. 12:2).

[39] Este apartado de Sobrino era publicado inicialmente en R*evista Latinoamericana de Teología* 65 (2005), pp. 117-137.

Resumiendo, para Sobrino la hermenéutica de liberación debe tener en cuenta la resurrección como problema hermenéutico. Dicho problema se da por lo que significa la resurrección en contextos de víctimas que esperan la justicia. Así, la resurrección, tal como con Jesús, se da con el pueblo crucificado. Esta situación está estrechamente relacionada con la opción por el pobre, entendido este no sólo desde el punto de vista económico sino también como el carente de aspectos básicos para su vida, como la misma falta de hogar. Pero los pobres no sólo necesitan salvación y liberación de la opresión, sino que también ellos mismos son salvación para otros, incluso para los que causan injusticias.

Igualmente, para Jesús mismo, quien fue pobre y portador de salvación, también los pobres fueron salvación y buenas noticias. Ellos, de manera especial los pobres de las comunidades de base donde hay compromiso de liberación, son lugar de salvación para una sociedad enferma. La resolución del mencionado problema hermenéutico alcanza su concreción en el seguimiento del Jesús histórico y debe transmitirse en una praxis eclesial dispuesta a asumir los costos. Estos postulados, consideramos, son relevantes para la última parte de nuestra investigación, donde responderemos la pregunta sobre cómo renovar la hermenéutica anabautista latinoamericana, dado el contexto de victimización en América Latina bien sea, entre otras situaciones, por la pobreza, la exclusión, la marginación, la violencia o la necesidad de justicia.

9.2 La hermenéutica de Sobrino

Esta sección enfocará las conclusiones que resultan del análisis realizado en los capítulos anteriores sobre la lectura en perspectiva hermenéutica de Sobrino, dejando abierto el diálogo con otros análisis que han seguido otros parámetros, igualmente válidos[40], pero que

[40] Los análisis encontrados hasta ahora sobre la hermenéutica de Sobrino están enfocados en sus dos obras, ya referenciadas, que han sido objeto de juicio por parte de la Congregación para la Doctrina de la Fe: *La fe en Jesucristo: ensayo desde las víctimas* y *Jesucristo liberador: lectura histórica-teológica de Jesús de Nazaret*. No obstante, estas obras contienen mucho del material y los temas expuestos originalmente por Sobrino en *Cristología desde América Latina*. Uno de los análisis es el de Daniel J. Harrington, S.J. sobre la muerte de Jesús en *Jesús liberador*. Tal análisis tiene en cuenta los siguientes aspectos: 1) precomprensión: Sobrino se aproximó a la Biblia con la convicción de un texto clásico y sagrado, la Palabra de Dios. 2) Fusión de horizontes o diálogo entre el texto y el autor: Sobrino se aproxima al texto como buen teólogo católico, pero también con sus experiencias pastorales y vida entre los pobres de El Salvador. El conoce de primera mano lo que significa el sufrimiento en una sociedad opresora. Él presenta una lectura histórica teológica de Jesús de Nazaret. 3) Verificación (legitimidad, correspondencia, idoneidad genérica, y coherencia): la lectura de Sobrino es permisible en el contexto en el cual el texto fue compuesto, tuvo en cuenta cada componente lingüístico en el texto; su interpretación cuadra con el género literario del texto, en este caso de los evangelios, y su lectura histórico-teológica, más que cualquier otra, es coherente con respecto a las fuentes y plausible con respecto a la historia. 4) Apropiación o actualización: en este caso sobre la muerte de Jesús; toma el sufrimiento del Siervo sufriente de Isaías 53 como modelo de la pasión y crucifixión de Jesús y del

no son objeto de la presente investigación. Sin embargo, tales estudios pueden ser de utilidad a quienes deseen profundizar en esta temática. Seguramente quienes se dediquen a esa tarea hallarán puntos de encuentro y de desencuentro con la perspectiva y los resultados del presente análisis, lo cual, se espera, enriquecerá el entendimiento de la hermenéutica de Sobrino.

Quienes hayan seguido este análisis debieron haber observado la correspondencia entre la lectura hermenéutica de Sobrino con varios de los aspectos reseñados en el capítulo 6, "Jon Sobrino y su contexto", así como en los preliminares de su lectura presentados en la introducción y en el inicio de cada capítulo de la obra *Cristología desde América Latina*, objeto

---

pueblo crucificado de América Latina. Asimismo, continúa la actualización en las figuras de Oscar Romero y Martin Luther King. Véase Daniel J. Harrington, S.J., "What Got Jesus Killed? Sobrino´s Historical-Theological Reading of Scripture" en Stephen J. Pope, *Hope and Solidarity. Jon Sobrino´s Challenge to Christian Theology*. Maryknoll: Orbis Books, 2002, pp. 79-89.

Otro análisis es el de William O´Neill, S.J., quien enfoca las implicaciones hermenéuticas de la opción por el pobre. Para ello tiene en cuenta el contexto en el que surge el tema: CELAM y la declaración de Juan Pablo II en *Sollicitudo rei socialis* (nos. 42-43). Igualmente, tiene en cuenta las críticas en común de la CDF y Joseph Ratzinger a las obras de Sobrino y a la teología de la liberación, de tomar conceptos de la ideología marxista y de una hermenéutica bíblica marcada por el racionalismo. Para O´Neill, la hermenéutica de caridad, amor, propuesta por Sobrino es una demanda ética por cuanto la opción eclesial por los pobres representa para el teólogo de la liberación la "historización" de los derechos y la dignidad humana. Este concepto de pobre, adoptado de los sinópticos, es lo que distancia a la teología de la liberación del marxismo, tal como lo afirma Sobrino en *Jesús el liberador*. El marxismo no incluyó al pobre en este sentido como agente de la historia. Sobrino también habla del principio misericordia, como una clave para interpretar la fe de la iglesia. De esta forma la iglesia viene a ser en sí misma un *locus* teológico, un lugar desde el cual se interpreta la doctrina. Véase William O´ Neill, S.J., "Visions and Revisions: The Hermeneutical Implications of the Option for the Poor" en Stephen J. Pope, ed., *Hope and Solidarity. Jon Sobrino´s Challenge to Christian Theology*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2002, pp. 31-43.

Otro análisis es el de Bernard Sesboüé sobre *Christ the Liberator: A View from the Victims*. Sesboüé plantea las siguientes críticas: 1) aunque las referencias esenciales de la lectura de Sobrino son la Escritura y las tradiciones dogmaticas de la iglesia, y su cristología es completamente ortodoxa en cuanto a la divinidad, humanidad y unidad de la persona de Cristo, se presenta un error técnico en el entendimiento de Sobrino en la comunicación de idiomas. Pasa por alto que la función de una fórmula dogmática es ser lingüísticamente precisa acerca de la fe en una situación de crisis y no para expresar el mensaje entero. 2) Sobrino propone una cristología desde las víctimas, teniendo en mente la necesidad de justicia social, pero no trata exhaustivamente con el misterio de Cristo y la salvación. No tiene en cuenta la luz que pueden brindar sobre el evento inagotable de Cristo otras culturas y otros momentos de la historia. Además, es cuestionable la legitimidad de su lectura desde las víctimas dado que la denuncia social está enraizada profundamente en la tradición de la iglesia. 3) El énfasis especial de Sobrino sobre la parcialidad justificada de Dios por los pobres, y que tiene fundamento bíblico, parece olvidar que la misión tiene un carácter universal: de Jerusalén a Judea, Samaria y hasta lo último de la tierra, tal como se manifiesta en Hechos. 4) Finalmente, aunque no lo deja expresado en un punto como los anteriores, la conclusión de Sesboüé es que sí hay que imitar a Jesús y también seguirlo, a diferencia de Sobrino que critica lo primero. Véase Bernard Sesboüé "The Christology of Jon Sobrino" en *Theological Digest*, 54:2, 2010, pp. 165-176.

Otros artículos sobre la hermenéutica de Sobrino son: Dean Brackley, S.J., "Theology and Solidarity. Learning from Sobrino´s Method" y Rafael Luciani, "Hermeneutics and Theology in Sobrino´s Christology" en Stephen J. Pope, Ed., *Hope and Solidarity. Jon Sobrino´s Challenge to Christian Theology*. Maryknoll: Orbis Books, 2002, pp. 3-15, 105-118.

de esta investigación. De esta manera, aspectos relacionados con la lectura hermenéutica de Sobrino tales como lo histórico, lo político, la teología de la liberación, el conflicto con los poderes, el seguimiento de Jesús y la opción por los pobres, entre otros, han sido considerados en este análisis.

Nuestra conceptualización enfocará en conclusiones que, aunque están implícitas en las anteriores, es menester identificarlas y explicitarlas con el propósito de ayudar a encontrar respuesta a la pregunta inicial de esta investigación. Otros aspectos propios de la hermenéutica de Sobrino, como lo contextual y la circularidad hemenéutica, ya han sido suficientemente explicados en los capítulos anteriores.

Ahora bien, en esta conceptualización de la hermenéutica de Sobrino no desconocemos su ambigüedad frente al tema de la violencia, especialmente en cuanto a la lucha armada como medio para lograr la liberación, aunque él mismo no portó arma alguna y reconoce que Jesús tampoco. Dicha posición se relaciona con su entendimiento de la reconciliación como algo futuro y no presente. Tampoco desconocemos que él mismo fue una víctima de la violencia y que nunca hizo uso de ella para vengar la muerte de su comunidad.

Aun así, consideramos que tal imprecisión en contextos de violencia y/o postconflicto armado podría fortalecer la posición de quienes llamándose cristianos siguen la venganza y generan divisiones entre quienes buscan la paz con justicia. Consideramos que en este punto Sobrino se equivoca; aunque ha tenido en cuenta criterios exegéticos, deja abierta una luz en medio de su hermenéutica que podría justificar la venganza. El amor al enemigo no puede manifestarse con violencia, aunque sí, hay que confrontar a quien hace mal, pero de manera no violenta, buscando recuperar su dignidad. Además, una reconciliación futura debe empezar por manifestarse en el presente. Volveremos sobre este punto en la última parte de esta investigación.

Lo que nos interesa ahora es preguntarnos en qué sentido fue realmente innovadora la lectura de Sobrino para su época, con qué aspectos de la hermenéutica liberaconista tuvo continuidad y con cuáles no, si fue muy subjetiva su aplicación de los textos, o si fue una lectura superficial. Además, qué principios hermenéuticos, en su momento, o principios éticos en su relectura tienen tanto valor que servirían de brújula para orientarnos hacia una nueva hermenéutica anabautista latinoamericana.

9.2.1 El conflicto con la Tradición y el Magisterio de la Iglesia Católica

Siendo fiel a la teología de liberación, la hermenéutica de Sobrino es conflictiva, aun con su propia tradición de fe. Veamos primero un poco del trasfondo de dicho conflicto. La hermenéutica bíblica de la Iglesia Católica Romana tiene en cuenta tres fuentes que, aunque distintas, forman una unidad: la Escritura, la Tradición y el Magisterio. Sobre la primera, se consideran como escritos canónicos 45 libros del Antiguo Testamento y 27 del Nuevo. Y, a pesar de que ellos sean considerados la única fuente material de la revelación, requieren el recurso de la Tradición para complementar sus mensajes. La Escritura y la Tradición son dos aspectos de la Revelación. Por otro lado, el Magisterio de la iglesia o Magisterio eclesiástico es la enseñanza autoritativa encomendada a los sucesores de los apóstoles, esto es al Papa (el obispo de Roma) y los demás obispos, con el fin de interpretar el sentido auténtico de la Escritura. En otras palabras, la interpretación de la Escritura debe someterse al oficio magisterial de la iglesia pues allí radica la autoridad. Ninguno de los aspectos mencionados puede subsistir sin los otros dos[41].

En nuestro análisis de la lectura hermenéutica hemos percibido el conflicto que tiene Sobrino, como católico romano, con los aspectos anteriores, de manera particular con el Magisterio de la iglesia. La razón de esta percepción es que, según la Iglesia, el Magisterio "ejerce plenamente la autoridad que tiene de Cristo cuando define dogmas, es decir, cuando propone, de una forma que obliga al pueblo cristiano a una adhesión irrevocable de fe, verdades contenidas en la revelación divina o verdades que tienen con éstas un vínculo necesario"[42]. Además, la iglesia considera que "existe un vínculo orgánico entre nuestra vida espiritual y los dogmas. Los dogmas son luces en el camino de nuestra fe, lo iluminan y lo hacen seguro. De modo inverso, si nuestra vida es recta, nuestra inteligencia y nuestro corazón estarán abiertos para acoger la luz de los dogmas de la fe"[43].

Tal conflicto es latente en los inicios de la obra de Sobrino objeto de esta investigación, datada de 1977. Luego se hace manifiesto y sin reservas por la jerarquía de la Iglesia Católica en el 2006 por medio de la notificación a Sobrino de parte de la CDF que ya hemos reseñado. Ahora bien, el propósito de Sobrino en su *Cristología desde América Latina* era claro: "buscar

---

[41] Véase Iglesia Católica, *Catecismo de la Iglesia Católica*. Cuarta Edición. Quito: Librería Espiritual, 1993, pp. 29-40.
[42] *Ibid*., p. 32.
[43] *Ibid*., p. 32.

aquella comprensión de Jesús que proceda de una praxis según el seguimiento de Jesús…"[44]. Esto no pretendía, como él mismo lo dice, "excluir la cristología basada en el magisterio conciliar y papal de la iglesia… Más importante nos parece repensar el primer círculo hermenéutico entre praxis cristiana eclesial en un determinado momento de la historia y concepción cristológica"[45].

No obstante, la relación entre el Magisterio de la iglesia y el dogma, Sobrino deja entrever la tensión que experimenta entre su pensamiento cristológico y la cristología de descenso de la formulación dogmática del Concilio de Caledonia que afirma, desde categorías filosóficas griegas, las dos naturalezas de Cristo, humana y divina: "no son directamente accesibles a la intuición. En lenguaje tradicional son y permanecen misterios"[46]. Más bien, argumenta Sobrino a lo largo de su obra, la cristología presentada en la Escritura es de ascenso, es decir "se parte del hombre Jesús y desde ahí se reflexiona sobre su divinidad"[47].

9.2.2 La sensibilidad cultural como criterio de interpretación

Aquella consideración de la hermenéutica de Sobrino, es decir el conflicto con la Tradición y el Magisterio de la Iglesia Católica, está relacionada con su sensibilidad cultural evidenciada en su propuesta cristológica. Si para Sobrino las categorías filosóficas griegas no son adecuadas para una cristología desde América Latina o desde cualquier otro contexto de opresión por no ser accesibles a la intuición, entonces está considerando implícitamente la sensibilidad cultural en las formulaciones cristológicas liberadoras. Sin embargo, su sensibilidad cultural está enraizada en los pobres de cualquier parte del mundo que están crucificados por quienes ostentan el poder y que necesitan experimentar la esperanza de la resurrección.

Asimismo, la sensibilidad cultural que deducimos de la propuesta cristológica de Sobrino, más allá de tratar con la miseria y explotación, tiene que ver con la toma de conciencia de estas situaciones. Es importante tener en cuenta este criterio de sensibilidad con el fin de entender uno de los principales objetivos que debe tener la hermenéutica intercultural: concientizar a los oprimidos de su realidad de opresión para que se liberen de ella; y a los opresores, de la opresión que están causando, para que abandonen sus injusticias.

---

[44] Jon Sobrino, *Cristología desde América Latina: esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico*. Segunda edición. México: Centro de Reflexión Teológica, 1977, p. xviii.
[45] *Ibid*., p. xv.
[46] *Ibid*., p. 3.
[47] *Ibid*., p. 3.

Tal sensibilidad cultural no se queda allí. Ella se manifiesta en el seguimiento de Jesús en situaciones históricas concretas. Esto significa que el seguimiento del Jesús histórico, tal como lo dice el jesuita, no debe confundirse con la imitación del mismo. El seguimiento va más allá; permite responder, en un lugar y momento determinados, de acuerdo a las exigencias de justicia por medios que promuevan liberación. Por eso, las respuestas a tales exigencias conforme al reino de Dios son diferentes en cada contexto cultural.

Por lo tanto, la sensibilidad cultural debe llevarnos a ser creativos y dependientes del accionar del Espíritu que se mueve conforme le plazca por amor a la humanidad. En otras palabras, debemos entender que la manera de actuar de Jesús en la cultura judía de hace dos mil años no necesariamente debe ser la misma en diferentes contextos del siglo XXI. Esto, por supuesto, nos plantea varios retos. Uno de ellos es buscar respuestas acerca de lo que significaría seguir a Jesús en contextos de violencia e injusticia crecientes. Otro es que cada tradición de fe cristiana debe romper los paradigmas que la han mantenido inhibida sin permitir acercarse al Jesús histórico y, de esta manera, abrirse a maneras liberadoras de obrar el Espíritu.

Así deducimos la importancia que para Sobrino tiene el criterio de la sensibilidad cultural y, por lo tanto, su apertura a la hermenéutica intercultural; su lectura hermenéutica tiene en cuenta la diversidad de perspectivas culturales. Este criterio ayuda a entender y aplicar la no violencia de Jesús y los temas derivados de ella tales como la reconciliación y el perdón en contextos donde la justicia clama por las calles.

9.2.3 La no violencia

En su hermenéutica, Sobrino está preocupado por cómo Jesús ilumina el problema de la violencia y le busca solución[48]. La teología de la liberación y, por ende, la hermenéutica de liberación busca la liberación de la violencia. En la Conferencia Episcopal Latinoamericana celebrada en Medellín se identificó la violencia institucional como la responsable de una respuesta legítima de violencia insurreccional[49] y las consecuencias de ella. De ahí que en la Conferencia Episcopal de Medellín se prefirió hablar de la revolución pacífica[50].

---

[48] Aquí seguimos el Excurso III "Jesús y la violencia" en Jon Sobrino, *Jesucristo liberador: lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. San Salvador: UCA, 1991, pp. 379-390.

[49] Esto es lo que Enrique Dussel identifica como "coacción legítima" al tratar la cuestión de la coacción legítima, la violencia y la praxis de liberación. Para ampliar este tema véase Enrique Dussel, *Ética de La Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta, 1998, pp. 538- 553.

No obstante, la aplicación de los criterios de legitimidad esgrimidos por Dussel para calificar algunas acciones como no violentas (el criterio formal, el material y el de factibilidad) tienen repercusiones en

Dos referentes para Sobrino en este tema son Monseñor Romero e Ignacio Ellacuría. Romero concibió la violencia insurreccional dentro de la tradición de la guerra justa[51]. Ellacuría, por su parte, sintetizó la violencia en seis puntos: 1) las estructuras son injustas y violentas; 2) producen consecuencias negativas para las mayoría del pueblo; 3) la violencia de represión se da desde los aparatos del Estado y los grupos paramilitares; 4) la violencia revolucionaria es una respuesta a las dos anteriores, como lucha de los oprimidos por la liberación; 5) la lucha revolucionaria debe regirse por el principio de la proporcionalidad: "los bienes culturales tienen que ser conseguidos por una lucha cultural, los políticos por una lucha política… la vida material sólo podría ser quitada cuando está en juego la vida material"[52]; 6) los males producidos por esta lucha revolucionaria deben ser entendidos como un medio y no como un fin en sí mismos. Así, para Ellacuría, la lucha armada se utiliza para evitar males mayores. Por consiguiente, la paz debe ser entendida ya no como ausencia de guerra sino como la satisfacción de las necesidades básicas y el respeto efectivo de los derechos fundamentales de las mayorías populares. Cuando esto es negado, entonces se legitima la violencia revolucionaria[53].

A partir del anterior planteamiento esbozado arriba, el profesor de la UCA trata de iluminar desde Jesús el tema de la violencia. Aclara que no es fácil encontrar en Jesús una enseñanza sobre la violencia armada insurreccional. Según Sobrino, el evangelio no referencia ataques de Jesús a grupos o acciones armadas como sí lo hace contra los escribas y fariseos. El evangelio muestra una afinidad de Jesús con los zelotes: algunos de sus seguidores fueron zelotes (Lc. 6:15), la acción en el templo (Mr. 11:15-18), el uso de espadas entre sus seguidores (Lc. 22:36,49), el uso de la expresión "cargar la cruz".

Pero también es claro para el teólogo de la liberación que Jesús condena el uso de la espada (Mt. 26:52), no sigue la lógica de la venganza e invita al perdón (Mt. 5:39), y se muestra indefenso ante sus victimarios (Lc. 22:52s). En conclusión, para el teólogo de la liberación, Jesús no perteneció a ningún grupo armado ni privilegió un comportamiento zelote, pero sí se relacionó con quienes participaban en ellos. Esto le lleva a pensar que Jesús sí tuvo afinidad

---

contextos de violencia. Por eso se hace importante discernir cuándo y dónde se deben o no aplicar. Véase la crítica sobre este concepto en Miguel Ángel Quintana, "El esquivo anhelo de evitar toda opresión. La cuestión de la violencia en la ética de la liberación de Enrique Dussel" en *Utopía y praxis latinoamericana*, año 6, No, 12 (2001), pp. 83-89.

[50] *Populorum Progressio*, no. 31, citado por Sobrino, *op.cit*., 1991, p. 380.

[51] Sobrino, *op.cit*., 1991, p. 380.

[52] *Op. cit*., 1991, p. 381.

[53] *Ibid*., pp. 381-382.

con quienes buscaban por medio de las armas terminar con la opresión romana. Así, para Sobrino, más allá del pacifismo, lo que el evangelio muestra es una diversa comprensión de cómo construir el reino.

Sobrino entonces deduce los siguientes principios orientadores para hacer frente a la violencia de hoy: 1) lucha contra, y desenmascaramiento de, la injusticia estructural que se expresa en la violencia institucionalizada; 2) toda violencia, aún la legítima, es deshumanizante; 3) Jesús opone la utopía de la paz a la violencia; 4) toda violencia necesita redención. Sobre los dos últimos puntos Sobrino realiza las siguientes aclaraciones: 1) los símbolos de paz de Jesús (indefensión ante sus perseguidores, poner la otra mejilla, etc.) son gestos utópicos y su valor proviene no de ser el cumplimiento de un mandamiento. Sin embargo, sin ellos no se corta el ciclo de violencia; 2) la redención de la violencia se logra dependiendo del tipo de violencia; si es la originaria y originante, por medio de una contra-violencia; si es la originada y de respuesta, ejerciendo violencia sobre la dinámica de la propia violencia. La conclusión del sacerdote jesuita es que además de luchar contra las causas de la violencia la redención también implica cargar con el mal del que hay que redimir[54].

Sobrino reconoce que a través de la historia la iglesia ha participado en guerras y ha desarrollado la doctrina de la guerra justa. Sin embargo, tal posición de la iglesia, así como la legitimidad de una lucha armada, no se puede deducir de la vida de Jesús o de sus enseñanzas. Para él, aunque varios de los referentes de su propuesta hermenéutica no son pacifistas declarados (tales como Don Pedro Casaldáliga, Monseñor Romero, e Ignacio Ellacuría), sí afirman que darían la vida en lugar de quitarla a otro, pero no prohíben tomar las armas si es que éstas tienen como fin defender a las víctimas y cambiar las estructuras opresoras. En conclusión, aunque Sobrino no afirma ni niega la legitimidad de una lucha armada contra la injusticia, sí cree que no se puede catalogar una revolución armada como anticristiana. Esta última afirmación la fundamenta en el pensamiento de Ignacio Ellacuría con respecto a la injusticia y opresión vivida en El Salvador[55].

---

[54] Sobre la redención de la violencia, Sobrino ha acudido al análisis de I. Ellacuría sobre tres vías cristianas para redimir la violencia tomando como ejemplos a Charles de Foucauld, Martin Luther King y Camilo Torres. Las tres demandan comprometer la vida hasta la muerte. Véase pie de página 17 en Sobrino, *op. cit*., 1991, p. 387.

[55] *Ibid*., pp. 388-390.

9.2.4 El método hermenéutico bajo sospecha

El método hermenéutico usado por Sobrino en sus obras ya referenciadas se inscribe en el mismo método de la teología latinoamericana de liberación. El método ha sido calificado como sospechoso dado que:

> 1) No se da una comprensión real de los textos históricos por una mera interpretación histórica, sino que cada interpretación histórica incluye ciertas decisiones previas. 2) La hermenéutica tiende a una fusión de horizontes de entonces con los de ahora y su pregunta es: ¿qué significa aquel entonces hoy? De modo que la figura de Jesucristo debe ser traspasada al presente con una nueva hermenéutica. 3) En las instancias de interpretación los conceptos decisivos son 'pueblo', 'comunidad', 'experiencia', 'historia', no ya la totalidad de la iglesia que trasciende espacios y tiempos. 4) La comunidad interpreta con su experiencia y encuentra así su praxis. 5) "El 'pueblo' tiene un sentido sociológico y la historia un sentido de historicidad que sustituye el valor duradero de la metafísica"[56].

Es un método que "deja de lado la interpretación autorizada del Magisterio, descarta la Tradición y pretende alcanzar al Jesús de la historia a partir de la lucha de los pobres por su liberación"[57]. Esto es, como lo señalamos anteriormente, lo que identificamos en el método hermenéutico de Sobrino, pero sin escandalizarnos[58]. Más bien, simpatizamos con ello dado nuestros contextos de desigualdades e injusticias. El método de Sobrino entonces destaca dos principios metodológicos: 1) el lugar social o contextual, esto es los pobres del mundo, los principales interpeladores y supervisores de la fe, y que facilitan la ruptura epistemológica; 2) el lugar eclesial, es decir la iglesia de los pobres, el lugar donde se lleva a cabo la interpretación del evangelio[59].

9.3 Continuidades y cambios en relación a la hermenéutica de la liberación

Quién mejor que él mismo, uno de los "padres" de la teología de la liberación latinoamericana[60], para definir bien la continuidad de su hermenéutica con la hermenéutica de

---

[56] Citado por Alberto Parra, "El método hermenéutico bajo sospecha. La notificación a Jon Sobrino" en José María Vigil (Org.), *Bajar de la cruz a los pobres. Cristología de la liberación*. México: DABAR, 2007, p. 174.

[57] Citado por Alberto Parra, *ibid*., p. 175.

[58] La Congregación para la Doctrina de la Fe es crítica de tales principios metodológicos debido a que "la iglesia de los pobres" trata de reemplazar "la fe apostólica de la iglesia", legada para las generaciones, y la falta de atención a las fuentes. Véase Alberto Parra, *op.cit*., 2007, pp. 175-176.

[59] *Ibid*., pp. 176-177.

[60] Debe tenerse en cuenta que el concepto "teología de la liberación" es amplio y contiene diversas líneas o expresiones. De ahí que algunos prefieran hablar de "teologías de la liberación". Tal connotación era usada para identificar las reflexiones teológicas desde América Latina en diálogo con la realidad de pobreza y exclusión en momentos de mucha convulsión social. Ahora bien, puede ser que las articulaciones conceptuales de las teologías de liberación se transformen en algún grado con el paso del

liberación, tanto en el uso de los elementos metodológicos como en los contenidos sistemáticos de dicha teología:

> [En la teología de la liberación] Persisten los siguientes elementos metodológicos: 1) tomar en serio los signos de los tiempos de modo que hacer teología sea elevar la realidad a concepto y no meramente interpretar la realidad desde conceptos previos, bíblicos, conciliares teológicos. 2) Hacer de los pobres y de las víctimas lugar teológico en el cual se auscultan los mencionados signos de los tiempos, y desde el cual las fuentes de la teología dan más de sí, y sobre todo facilitan descubrir la correlación trascendental entre Dios y pobres. 3) La autocomprensión de la teología como la teoría de una praxis, es decir, como la teoría cristiana de la construcción del reino de Dios (no solo la teoría para conocer a Dios), de modo que el quehacer teológico puede ser reformulado esencialmente como *intellectus amoris*. 4) La autocomprensión de la teología como posibilidad por lo que es "otro" y "buena noticia", el evangelio, Dios y su Cristo Jesús, y los pobres, sus testigos, de modo que el quehacer teológico está transido de gracia, y puede ser reformulado también como *intellectus gratiae*[61].
>
> Persisten los siguientes contenidos sistemáticos: 1) el énfasis del Jesús histórico, la iglesia de los pobres, y, por supuesto, la salvación como liberación de toda opresión. 2) La dialéctica del Dios de vida e ídolos de muerte, de reino de Dios y antirreino, de gracia y pecado, de fe e idolatría. 3) Elementos de espiritualidad: el pathos de la honradez, la verdad y la misericordia, la praxis de la justicia, el proseguimiento de Jesús. 4) La realidad del misterio del Dios de Jesús, cercano y buena noticia, Padre en quien se puede confiar, y misterio inmanipulable ante quien hay que estar disponible. En otras palabras, un Dios que es Padre y un Padre que es Dios, el misterio del *Deus Semper maior* y, a la vez, el *Deus Semper minor*[62].

Afirmamos por lo tanto que la hermenéutica de Sobrino está en completa continuidad con la hermenéutica de liberación, tal como lo hemos apreciado no sólo en *Cristología desde América Latina* sino en otras de sus obras cristológicas. No obstante, Sobrino también es consciente de que pudiera llegar a haber discontinuidades con su hermenéutica si no se superan lo que él llama "problemas y tareas". Así lo expresa:

> Hay en la teología de la liberación latinoamericana limitaciones que debe superar. Enumeramos en forma de tareas las que nos parecen más importantes: 1) asumir y profundizar las diversas formas de opresión, no sólo la socioeconómica sino también la cultural, étnica y religiosa, la de la mujer y la del niño, la de la naturaleza. 2) Analizar no sólo lo que en el pobre hay de carencia, sino lo que tiene de fe propia suya, lo cual ofrece luz a la teología. 3) Ayudar liberadoramente al pobre en momentos de revolución, pero ayudarlo también en su humanización en la

---

tiempo, pero consideramos que aspectos tales como la opción preferencial por los pobres y oprimidos, el compromiso con el momento histórico, el trabajo por hacer realidad el reino de Dios y la búsqueda y lucha por la justicia permanecen. No obstante, aunque no estamos evaluando la teología de la liberación sino la hermenéutica de Sobrino, es importante referenciar otras evaluaciones de dicha teología, especialmente en aspectos como el de la transformación de la realidad y la política. Sobre esto último consúltese, entre otros, Iván Petrella, *The Future of Liberation Theology: An Argument and Manifesto*. Londres: SCM, 2006; Mario Aguilar, *The History and Politics of Latin American Theology*, Vol. 3. Londres: SCM, 2008.

[61] Jon Sobrino, "Que queda de la teología de la liberación", disponible en http://servicioskoinonia.org/relat/182.htm. Fecha de acceso: 12 de enero de 2016.

[62] *Ibid*.

cotidianidad. 4) Reconocer y asumir los cambios en el mundo, con las consecuencias para los caminos de liberación y sus mediaciones, aunque sin caer en la trampa: cayó el socialismo, ergo [luego, por tanto] desapareció la teología de la liberación, y reafirmando los graves males de los que sigue transido este mundo en cambio. 5) Superar las deficiencias y limitaciones en conocimientos exegéticos, sistemáticos, históricos. 6) Comprenderse realmente como teología ecuménica en la profundidad de lo humano ante Dios y junto con otros seres humanos. 7) Ser una teología eclesial, enraizada en la base de la iglesia, los pobres reales, y liberadora también de la opresión intraeclesial. 8) En definitiva, ser una teología evangélica que ofrece la buena noticia de Dios, redescubierta en el mundo de los pobres, ofrecida directamente a ellos y, a través de ellos, a todos para que haya liberación y humanización[63].

9.4 Perspectiva teológica

Algunas de las características de la perspectiva teológica de Sobrino se deducen de su lectura hermenéutica. Tal perspectiva teológica se expresa no sólo en su obra *Cristología desde América Latina* sino también en otros de sus escritos, especialmente aquellos que dieron motivo a la notificación de parte de la CDF. Es claro que un análisis detallado de tal perspectiva requiere otra investigación[64]. Lo que haremos aquí es comentar brevemente al respecto.

Se advierte fácilmente que en las obras de Sobrino aflora una teología contextual. Su reflexión teológica es mediatizada por las situaciones de pobreza, hambre, exclusión, falta de dignidad, injusticias, violencia, guerras, atentados, tanto en El Salvador como en otras partes del mundo. Además, las estadísticas que arrojan las investigaciones en diferentes campos de las ciencias respaldan sus análisis. Es de esperarse, entonces, que su cristología, resultante del contexto, confronte las explicaciones tradicionales con conceptos filosóficos griegos acerca de las formulaciones dogmáticas y no las formulaciones en sí. Tales explicaciones se encuentran separadas de la realidad de los pobres del globo sur, y en especial de América Latina.

[63] *Ibid*.

[64] Al respecto véase: Ezequiel Martín Silva, "Una teología samaritana: el estilo teológico de Jon Sobrino", *Revista Teología, Tomo XLVII*, 104, (2011), pp. 81-109. Este artículo es un resumen de un trabajo más amplio del mismo autor que presenta el sufrimiento como central en la teología de Sobrino. El artículo presenta las líneas fundamentales del teologizar de Sobrino: teología desde la realidad, teología en un mundo sufriente y teología como *intellectus amoris*, "inteligencia del amor". En este último punto Silva destaca, de la teología de Sobrino, el aspecto sentiente, el principio-liberación, y el martirio. Igualmente, para Silva, la realidad del mal y el sufrimiento determinan la teología de Sobrino. El calificativo teología samaritana es un reflejo del personaje del texto de Lucas 10:30ss, quien actúa ante el sufrimiento del extraño. Otros estudios al respecto son: Dean Brackley, S.J., "Theology and Solidarity: Learning from Sobrino´s Method", que enfatiza el mundo de los pobres, el mundo del sufrimiento y en el *intellectus amoris*; Rafael Luciani, "Hermeneutics and Theology in Sobrino´s Christology", que encuentra relevante en la teología de Sobrino las señales de los tiempos, las víctimas como portadoras de salvación, la praxis del Jesús histórico como norma del seguimiento y el contenido histórico escatológico; Jorge Costadoat, S.J., "Central Themes in Sobrino´s Christology", que distingue en la teología de Sobrino los temas de la estructura escatológica, la recuperación de la humanidad de Jesús y la salvación como liberación. Todos los artículos se encuentran en Stephen J. Pope (ed.), *Hope and Solidarity: Jon Sobrino´s Challenge to Christian Theology*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2002, pp. 4-15, 105-118, 119-130.

Pero la teología/cristología de Sobrino va más allá. Ella no sólo es consciente del contexto y trata de hablar al mismo sino que también surge de esa realidad. Es decir, es una teología propia. Es, como él mismo le llama, una "teología desde la realidad"[65]. En otras palabras, es una teología surgida de la realidad de los pobres, de las víctimas, de los migrantes. No surge de cualquier realidad sino, como ya lo hemos explicado, de una realidad de negatividad. Tal realidad la contempló de cerca al entrar en contacto con los pobres y las víctimas de la violencia en El Salvador y, de manera profunda, en el asesinato de los ocho integrantes de su comunidad de fe, hombres y mujeres, quienes se habían constituido en su familia, así como en los atentados de los que él fue víctima.

Tal teología desde la realidad es definida por Sobrino de la siguiente manera:

> Digo esto para esclarecer el entorno vital de mi quehacer teológico: no lo he entendido como un modo de entrar a un ámbito de realidad -ya constituido en sí mismo- llamado 'teología', sino como un pensar, reflexionar, rumiar si se quiere, la realidad, tal como a mí se me ha presentado y afectado[66].

Y continúa "para mí, hacer teología en lo fundamental no es el ejercicio de una profesión, sino una forma de ser; no es algo que me ha nacido formalmente, por ser cristiano, sino por ser humano…"[67]. A pesar de ser consciente de la realidad, de su entorno vital, reconoce que hay temas de actualidad que él no ha tocado. Dentro de ellos están: "la realidad de género, religiones indígenas y diálogo interreligioso, holístico y postmodernidad, etc." También reconoce que no ha tocado "la problemática eclesial y eclesiástica"[68]. Tales ausencias las hemos comprobado en esta investigación. No obstante, y como él mismo lo expresa, esto se debe a factores diferentes de la importancia que ellos tienen. Sobre los primeros aclara que se debe a la "falta de tiempo y la capacidad para tratarlas adecuadamente"[69].

Como uno de los iniciadores de la teología de la liberación, su teología se caracteriza por seguir los principios de la misma, surgida a mediados del siglo XX en América Latina y que fue inspirada en las Comunidades Eclesiales de Base así como en el Concilio Vaticano II y la Conferencia Episcopal Latinoamericana realizada en Medellín. Los postulados de la teología de la liberación, expuestos principalmente por Gustavo Gutiérrez y Leonardo Boff están en

---

[65] John Sobrino, "Teología desde la realidad" en Juan José Tamayo y Juan Bosch (eds.), *Panorama de la teología latinoamericana. Cuando vida y pensamiento son inseparables*. Estella: Verbo Divino, 2001, pp. 611-612.
[66] *Ibid*., p. 611.
[67] *Ibid*., p. 612.
[68] *Ibid*., p. 626.
[69] *Ibid*., p. 626.

consonancia con la cristología desarrollada por Sobrino. Así, por ejemplo, la opción preferencial por los pobres es un tema central a ella.

Sin embargo, el énfasis de Sobrino está en que para él dicha opción no es entendida solamente en términos de la necesidad de salvación de los pobres sino de que ellos son sujetos de la misma. En otras palabras, para él "fuera de los pobres no hay salvación". Pero, hay un tema relevante en la teología de Sobrino, en comparación con los otros iniciadores de la teología de la liberación, el del seguimiento del Jesús histórico, y el de la espiritualidad, la de Ignacio de Loyola en particular, que lleve a tal seguimiento. Esto lo notamos específicamente en su obra *Cristología desde América Latina*.

En la perspectiva teológica/cristológica de Sobrino se evidencia una tensión con el tema de la no violencia. Por un lado, el teólogo jesuita advierte sobre los peligros de concebir una reconciliación sin costos, argumentando en favor del tema, pero en perspectiva escatológica. Por otro lado, no condena la revolución armada como un medio para luchar contra la violencia originaria de la opresión. En medio de esta tensión deja claro que Jesús no participó en grupos armados aunque sí se relacionaba con quienes participaban de ellos y se identificaban con las mismas metas. Además, considera que los relatos de los evangelios en perspectiva pacifista consignados en el sermón del monte deben ser asumidos como utópicos y no como prescripción de una ética de la no violencia. Sin embargo, también reconoce que sin ellos no se corta el ciclo de violencia.

La cristología desarrollada por Sobrino en su obra *Cristología desde América Latina* se corresponde con la formulación dogmática del Concilio de Calcedonia sobre la segunda persona de la Trinidad, el Hijo, pero no en una *perspectiva cristológica descendente*, es decir, no de un Dios que baja a hacerse humano. Más bien, su entendimiento es de un Cristo humano, histórico, enraizado en la realidad, que busca el camino a Dios junto con sus hermanos; es decir, se trata de una *cristología ascendente*. En otras palabras, no es Dios quien se hace humano sino el humano quien se pone en camino a Dios. Además, el seguimiento de Jesús es la participación en la vida misma de Dios, es hacer real en la historia el amor de Dios manifestado en la cruz. Ésta es una reinterpretación de la afirmación "por la cruz hemos sido salvados". Por eso, conocer a Dios es inseparable del camino que lleva a Dios, la cruz.

Conclusión

El propósito de este capítulo consistió en complementar el análisis de lectura hermenéutica de Jon Sobrino en su obra *Cristología desde América Latina* presentado en los capítulos anteriores, y en identificar las principales características de su hermenéutica.

Para lograr la meta propuesta, nuestra primera tarea consistió en investigar cómo se comprende la hermenéutica de la liberación desde diferentes perspectivas y, en particular, cómo la entiende el mismo Sobrino. La segunda consistió en identificar otras consideraciones sobre dicha hermenéutica. A partir de los pasos previos de este estudio, se identificaron algunas continuidades y cambios en la hermenéutica de Sobrino en relación a la hermenéutica de la liberación con foco en los elementos metodológicos y los contenidos sistemáticos, así como en las limitaciones que el mismo Sobrino observa al respecto. Éste fue el tercer momento. Luego identificamos algunas características de su perspectiva teológica. Así es como la caracterización realizada de la hermenéutica de Sobrino sirve de base para encontrar respuesta a la pregunta planteada desde el principio de esta investigación: ¿cómo renovar la hermenéutica bíblica anabautista latinoamericana que responda adecuadamente a la situación de violencia desde la estrategia de la no violencia?

Tal como era de esperarse, este capítulo nos llevó a confirmar que la hermenéutica de liberación de Sobrino en su *obra Cristología desde América Latina* coincide plenamente con las características propias de la hermenéutica de la teología de la liberación dado que él es uno de sus padres. No obstante, hay dos aspectos centrales en su hermenéutica: el seguimiento del Jesús histórico y el locus de salvación en los pobres. De esta manera el Cristo histórico, identificado en y con los pobres, es su clave hermenéutica.

El principio acerca del rol del Espíritu Santo en la interpretación bíblica no es explícito en la obra de Sobrino objeto de esta investigación. Hay referencia al Espíritu, pero de manera breve, cuando Sobrino toca el tema de la Trinidad. Allí el Espíritu aparece guiando las acciones de Jesús. Inferimos que tal tratamiento al tema se debe, por un lado, a que Sobrino está interesado en el Jesús histórico, terrenal, humano, débil, abandonado, sin poder. Esto es contrario a lo que se ha enfatizado acerca de lo que es el Espíritu en las corrientes fundamentalistas y conservadoras en América Latina. Por otro lado, a que en el contexto religioso centroamericano de aquella época se vislumbraba un evangelio espiritualizado que desligaba el actuar del Espíritu de la realidad social. Esta doble observación no implica una ausencia del tema de espiritualidad. Así se demuestra en su reflexión acerca de los ejercicios espirituales en *Cristología desde América Latina*, y en su obra *Liberación con espíritu, apuntes*

para una nueva espiritualidad[70]. En ambos su énfasis está no tanto en la mística o la contemplación sino en el seguimiento de Jesús. Se hace entonces necesaria una futura investigación sobre este tema en el pensamiento de Sobrino. No obstante, se puede decir que este "Jesús histórico" estaba lleno del "Espíritu" según los evangelios; por tal razón, se supone que sus seguidoras y seguidores también lo estarán. Es decir, hay una neumatología práctica implícita en Sobrino, así como en Yoder.

Otras consideraciones de la hermenéutica de Sobrino se relacionan con la sensibilidad cultural como criterio de interpretación, por ejemplo, en hacer entendible las formulaciones cristológicas en diferentes contextos, tener en cuenta a los pobres de diferentes latitudes, trabajar en la concientización de los oprimidos acerca de su realidad y el seguimiento de Jesús en situaciones históricas concretas. Esto demuestra, según nuestro análisis, una apertura a la hermenéutica intercultural.

Una consideración más se relaciona con las enseñanzas de la Tradición y el Magisterio de la iglesia; para él es conflictivo atribuir toda la autoridad de la interpretación a ellas. Esto se refleja en su método hermenéutico puesto "bajo sospecha". Asimismo con el tema de la no violencia; busca iluminar dicho tema con las enseñanzas de Jesús. Su conclusión al respecto es que Jesús no siguió el camino de la violencia. Estas consideraciones se sustentan en la misma perspectiva teológica de Sobrino caracterizada no sólo por ser contextual, sino por surgir de la misma realidad de negatividad, optar por los pobres no solamente como receptores de salvación sino como sujetos de la misma, el seguimiento a Jesús como condición y resultado de una espiritualidad auténtica, la tensión con la no violencia y su perspectiva cristológica ascendente.

Tal como se propuso al inicio de este trabajo, a lo largo de la obra *Cristología desde América Latina* se identifican tres ejes reguladores en la lectura hermenéutica de Sobrino: 1) el Jesús histórico, es decir, el Jesús que no sólo nace sino que asume responsabilidad social y política en su ética; 2) el camino de la cruz, como manera concreta y consecuencia de enfrentar a los poderes de este mundo; y 3) la no violencia y la reconciliación como expresión de la resurrección y del triunfo sobre los poderes en la cruz. Claro está que hay que reconocer los énfasis que pone Sobrino en cada uno de ellos. Dicho de otra manera, el Jesús histórico identificado por Sobrino en el evangelio está estrechamente relacionado con la realidad contextual experimentada por el teólogo jesuita; que las sospechas éticas, teológicas,

---

[70] Jon Sobrino, *Liberación con espíritu: apuntes para una nueva espiritualidad*. Segunda edición. San Salvador: UCA, 1994.

exegéticas y hermenéuticas son expresión de la lucha con los poderes, lucha orientada siempre por la cruz con sus consecuentes costos; y que la anhelada apropiación y praxis por medio de la iglesia, con expresiones concretas de no violencia y reconciliación, son expresiones de una nueva vida que afirma la resurrección y el triunfo sobre los poderes en la cruz. Estos ejes reguladores concuerdan plenamente con la hermenéutica liberacionista.

El resultado del análisis de la hermenéutica de Sobrino nos demuestra que ésta continúa siendo relevante para los problemas y desafíos que caracterizan al mundo, en especial en aquellos contextos que se distinguen por las injusticias sociales, las represiones por parte de algunos gobiernos, las guerras y las víctimas de las guerras, y por una iglesia condescendiente y legitimadora de la violencia. En su hermenéutica Sobrino demuestra preocupación por desenmascarar el mal que hay en la realidad actuando por medio de un seguimiento de Jesús que incluye la disciplina de los ejercicios espirituales. Su tarea es crear consciencia tanto en unos -los oprimidos- como en otros -los opresores- de tal realidad de negatividad, e invitar al seguimiento de Jesús, inspirado en el caminar de sus compañeros de comunidad de fe caídos indefensos a manos de los poderosos.

El problema que vemos en su hermenéutica es que la ética de no violencia no la concibe como normativa sino como de naturaleza utópica. Tal entendimiento deja abierta una ventana para ejercer la violencia en un momento histórico concreto, cosa con la que no estamos de acuerdo; no se puede buscar la paz con justicia justificando la violencia. Además, seguir tal propuesta cerraría las puertas para concebir la reconciliación como algo concreto en la historia. Por esto consideramos que tal planeamiento de Sobrino contradice su postulado sobre la normatividad del Jesús histórico.

Esta percepción nuestra, sin embargo, no significa que estemos a favor de la opresión y que no anhelemos y trabajemos por la liberación de nuestros pueblos. Más bien, consideramos que hay otras formas de enfrentar la violencia, y es precisamente con la no violencia, aunque ella no se vea tan exitosa y rápida en su actuar como sí pareciera ser la violencia. Consideramos, sin embargo, que la hermenéutica de Sobrino se vuelve relevante para la formulación de una nueva hermenéutica anabautista latinoamericana, no tanto porque nos identificamos plenamente con aquella sino porque nos impulsa a buscar respuestas a los problemas reales, especialmente frente al desafío del amor a las víctimas de opresión y violencia.

En este capítulo quedó claro que Sobrino no toca temas como la realidad de género, religiones indígenas, el diálogo interreligioso, la postmodernidad, la problemática eclesial y

eclesiástica. A éstos hay que añadirles el cuidado y protección del medio ambiente y las migraciones, entre otros. Algunos de estos temas los retomaremos en la cuarta parte de esta investigación ya que nos parecen no sólo relevantes sino pertinentes al momento de formular una propuesta de renovación de la hermenéutica anabautista latinoamericana.

Jon Sobrino se constituye así en la segunda fuente donde buscamos respuesta a la pregunta que traemos desde el inicio de esta investigación: ¿cómo renovar la hermenéutica anabautista latinoamericana? A continuación -cuarta parte de la investigación- nos dedicaremos a responder dicha pregunta, a modo de propuesta, no sin antes sintetizar y comparar los resultados de los análisis de las lecturas hermenéuticas de Yoder y Sobrino.

CUARTA PARTE

“Al andar se hace camino”

CAPÍTULO 10

"AL ANDAR SE HACE CAMINO"

HACIA UNA NUEVA HERMENÉUTICA ANABAUTISTA LATINOAMERICANA

Introducción

El poema "Proverbios y Cantares", de Antonio Machado, expresa bien lo realizado en este trabajo y lo que creemos debería ser la base para desarrollar una nueva hermenéutica anabautista latinoamericana, la cual hemos ido construyendo en el camino:

> Caminante, son tus huellas
> el camino y nada más;
> caminante, no hay camino,
> se hace camino al andar.
> Al andar se hace camino,
> y al volver la vista atrás
> se ve la senda que nunca
> se ha de volver a pisar.
> Caminante no hay camino
> sino estelas en el mar[1].

Iniciamos nuestro andar sin una teoría general que nos garantizara el resultado que queríamos encontrar. Más bien, fuimos transitando una senda a partir de una metodología empírica que se concentró en lo particular para ir construyendo una teoría general. Pero, más allá de eso, el resultado que tenemos también es fruto de nuestras experiencias de vida en diferentes ministerios eclesiales, no sólo latinoamericanos sino también transculturales. Este caminar ha estado enmarcado por aciertos y desaciertos, caídas y levantadas, peligros y retos. Ha sido un caminar de más de 30 años en el que se han entretejido la vida y la Biblia. Es el fruto de sospechar que la hermenéutica anabautista no podía estar anquilosada ni ser monolítica, monofónica, o monosémica, sino que por su misma naturaleza cristocéntrica,

[1] Antonio Machado, "Proverbios y Cantares" en Antonio Machado, *Campos de Castilla*. Madrid: Unidad. 1999, pp. 114-115.

comunitaria y orientada por la confianza en el Espíritu permitía una búsqueda constructiva. Es la valoración del legado anabautista no violento del siglo XVI, aunque busca un nuevo significado conforme el momento histórico lo exija.

En nuestra caminata nos detuvimos a beber de dos pozos diferentes, que contienen las maneras como Yoder y Sobrino leen los textos bíblicos y hacen cristología. Mientras la lectura hermenéutica del primero enfatiza la obediencia, la del segundo lo hace en el seguimiento. También nos movimos entre dos énfasis de la figura de Jesús: el Jesús no violento y el Jesús histórico. Nuestra conclusión es que tanto las hermenéuticas como las cristologías correspondientes al teólogo menonita y al teólogo jesuita no se contradicen sino que, más bien, se complementan y son relevantes y pertinentes para la situación actual de América Latina y contextos de sufrimiento y opresión.

Como fruto de nuestra investigación, en esta última parte presentamos una propuesta de cómo renovar la hermenéutica anabautista, la que también puede ser considerada por anabautistas en otras latitudes. Para tal fin comenzaremos comparando los resultados de las lecturas hermenéuticas de Yoder y Sobrino como compañeras de caminata. Ese paso nos permitirá identificar las implicaciones para una hermenéutica anabautista latinoamericana, los complementos de los principios relacionados con la hermenéutica clásica anabautista y las implicaciones misionológicas.

10.1 Las hermenéuticas de John Howard Yoder y Jon Sobrino como compañeras de caminata

Poner en diálogo dos teólogos que proceden de diferentes culturas nos introduce en el tema de la interculturalidad, uno de los principios que desde ya identificamos para desarrollar una hermenéutica anabautista latinoamericana. Uno de esos teólogos, Yoder, estadounidense pero con conocimiento de primera mano del contexto latinoamericano, de origen rural y criado en la tradición menonita y pacifista, busca la solución de los conflictos sociales por vías no violentas, así como la reconciliación a partir de la ética no violenta de Jesús. El otro, Sobrino, de tradición católica romana, liberacionista, europeo, pero con arraigo latinoamericano de varias décadas, desea encontrar una interpretación del dogma de Calcedonia a partir del Jesús histórico. La siguiente exposición resume las divergencias y convergencias entre las hermenéuticas subyacentes en la cristología de Yoder y de Sobrino teniendo en cuenta los aspectos hermenéuticos y exegéticos de sus respectivas lecturas que hemos analizado previamente.

10.1.1 Contextos de Yoder y Sobrino

En mayor o menor proporción, tanto Yoder como Sobrino experimentaron los contextos norteamericano, europeo y latinoamericano. En tales contextos se vivían guerras, violencia, convulsiones políticas y sociales, y dictaduras, entre otros flagelos que afectaban y aún afectan nuestros pueblos. Pero son los temas de la violencia y la guerra los que resultaron esenciales para la formulación de las respectivas cristologías de los dos teólogos. Por un lado, Yoder, al trabajar en Europa con víctimas de la Segunda Guerra Mundial. Por otro lado, Sobrino, al sufrir en carne propia el asesinato de su comunidad jesuita, en El Salvador. Además, las corrientes teológicas que legitimaban injusticias y violencia en diferentes partes del mundo, la exaltación de la religión cristiana asociada con el poder político y el entendimiento de la formulación dogmática de Calcedonia desafiaron a los dos teólogos.

En otras palabras, estos dos teólogos se ubican en su tiempo, su historia, sus tradiciones de lectura bíblica y su fe. De ahí que se pueda concluir que la realidad social, económica, política y religiosa vivida por ambos es el punto de partida de sus lecturas, lo que hace parte de su circularidad hermenéutica. Sin más ni menos afirmamos que el contexto del quehacer teológico debe ser el mismo punto de partida para una hermenéutica anabautista latinoamericana.

10.1.2 Actitud y propósito de lectura

Tal como sucede con cualquiera que realice una lectura bíblica en perspectiva hermenéutica, tanto en Yoder como en Sobrino se nota una predisposición de lectura que está basada en sus experiencias de vida. Tal predisposición se caracteriza por la percepción de la realidad dentro de un contexto cultural, social, económico, político y religioso determinado donde el lector ha vivido.

Para los dos teólogos el texto tiene un doble *status*. Por un lado, tienen confianza en el texto[2] como canónico, aunque Sobrino también usa textos apócrifos. Yoder considera que el texto le brindará respuestas a su pregunta acerca de la ética de Jesús relevante para nuestros días; sin embargo, tal confianza se da siempre y cuando esté en relación con la obediencia y el

---

[2] Confianza en el texto bíblico no significa que no pueda haber otra aproximación -lectura- al mismo. Precisamente por desconfiar de las hermenéuticas dominantes es que tanto Yoder como Sobrino tienen confianza en que su respectiva -nueva- relectura del texto les proveerá otro mensaje. Esta hermenéutica de la sospecha, que corresponde a Juan Luis Segundo, es diferente de la postcolonial o la feminista. La de Segundo, que es la sospecha de muchos teólogos de la liberación, no es negativa sino hace la pregunta en qué medida la teología o la exégesis clásica no ha tomado en cuenta elementos que están en el texto, pero no en la cosmovisión o la búsqueda del exégeta.

sufrimiento, es decir, el camino de la cruz. También confía en el carácter liberador de los textos, particularmente los del Antiguo Testamento. Mientras que Sobrino entiende que el texto le brindará los datos suficientes para descubrir al Jesús histórico y que encontrará mediaciones históricas desde América Latina que indiquen el camino hacia lo divino. Igualmente, cree que aplicar la esperanza escatológica a cualquier mediación histórica permitirá afirmar que éstas no son todavía el reino de Dios.

Los dos teólogos sospechan de las hermenéuticas dominantes, tanto clásicas como contemporáneas, que enfatizan la divinidad de Cristo, subestiman su humanidad y evaden o distorsionan su historicidad en relación con el camino de la cruz. Esta sospecha se relaciona con las lecturas que favorecen las posiciones violentas y aquellas que sacralizan los poderes políticos, económicos y militares. Por eso, los dos consideran que el texto debe ser rescatado de los usos que se le han dado con propósitos contrarios al proyecto de Dios: dominación, opresión y violencia.

Es decir, ellos buscan, cada uno con sus métodos y estrategias, recuperar el carácter y el contenido original de la Escritura. Sobrino enfatiza recuperar el significado de varios términos bíblicos y hacer un análisis narrativo que le permita ver la secuencia de eventos y conceptos acerca de la historia de Jesús. Yoder, por su parte, intenta recuperar la ética de la no violencia subyacente en el evangelio. Así, los dos buscan el efecto liberador y/o transformador del texto de las realidades de violencia y opresión.

Nuestra observación es que al tratar de recuperar el carácter y sentido original del texto, los dos autores siguen el método clásico que pone más énfasis en lo académico que en abrir el texto hacia un nuevo significado. Entonces, sus hermenéuticas parecerían ser todavía relativamente clásicas. No obstante, hay que señalar que mientras Sobrino considera que algunos pasajes del Nuevo Testamento olvidan al Jesús histórico[3], Yoder no tiene esa preocupación sino que pareciera asumir implícitamente lo contrario a partir de la ética social y política de Jesús que se evidencia en los textos bíblicos[4].

---

[3] Véase el análisis que hacemos de la lectura de Sobrino en los apartados 7.10 y 8.9 de esta investigación. Esto, sin embargo, no quiere decir que Sobrino desconfíe del texto bíblico sino de las aproximaciones que han pasado por alto esos detalles exegéticos que para él son importantes en su propósito de rescatar el Jesús histórico.

[4] Véase el análisis que hacemos de la lectura de Yoder en el apartado 3.6.1 de esta investigación.

10.1.3 Focalización de lectura

Los términos y expresiones usadas por los dos autores focalizan los aspectos sociales, económicos y políticos de los textos, los cuales se relacionan entre sí y por ende hacen parte de lo histórico. Así, la lectura hermenéutica que cada uno lleva a cabo toma el seguimiento a Jesús como clave heurística, no desde lo pietista o lo místico sino desde lo político. En otras palabras, sus hermenéuticas conducen a una teología política. Ésta se manifiesta, en un sentido, en la identificación del Jesús histórico como el que opta por los pobres y lucha contra los poderes que los oprimen y, en otro, en la práctica de la no violencia y la reconciliación. Esto refleja las realidades contextuales que cada uno vivió, así como sus preocupaciones por las causas de las convulsiones de aquella época y el papel de la iglesia y los discípulos de Jesús en dichos contextos: fidelidad a la ética no violenta de Jesús y parcialidad hacia los pobres.

10.1.4 Explicación del texto como tal

Tanto el teólogo menonita como el teólogo de liberación usan varias estrategias para la explicación de los textos bíblicos. Una de ellas es acudir a autores de sus respectivas tradiciones, pero los dos tienen en común que acuden a teólogos europeos: Sobrino a Rahner, Pannenberg y Moltmann; Yoder principalmente a Cullman en el entendimiento político de Jesús, y a Barth en el realismo bíblico.

A diferencia de Yoder, en la explicación de los textos bíblicos que interpreta, Sobrino presta importancia a la filosofía. Así se observa al usar términos filosóficos como los de “aporía” y “aporía metafísica”, en su crítica a la filosofía griega que contiene el dogma cristológico por el concepto de la doble naturaleza de Cristo, en sus presupuestos filosóficos sobre la muerte de Jesús, y cuando cita a Platón, Epicuro y Hegel.

Tanto Yoder como Sobrino consideran el mundo detrás del texto importante para su explicación. Es así como tienen en cuenta los aspectos culturales judíos y algunas expresiones propias del hebreo y del griego de las cuales ellos mismos hacen sus propias traducciones. Esto con el fin de conocer la intención original del autor al escribir el texto, así como lo que los primeros oyentes entendieron de él. Consideramos que esta aproximación clásica, tal como lo hemos visto, tiende a encerrar el significado del texto.

En cuanto a lo literario, los dos comparan textos del mismo testamento o los del Nuevo Testamento con los del Antiguo, con el fin de identificar las diferencias entre ellos. Igualmente, los dos tienen en cuenta el contexto del texto, entre otros aspectos relacionados con este campo del análisis exegético.

En el análisis discursivo, Sobrino identifica una continuidad de la historia de Jesús entre los evangelios y la carta a los Hebreos. También acude a las tradiciones más antiguas y busca ayudas literarias para explicar textos como el de las tentaciones; identifica perícopas, aspectos escandalosos, afirmaciones doxológicas, y diferencia a Jesús de los zelotes. Yoder, igualmente, presta atención al análisis discursivo, pero presta especial atención al significado etimológico de las palabras.

Además, ambos tienen en cuenta lo simbólico, tratan de desmitificar los textos, afirman que la voluntad de Dios se concretiza en Jesús; se interesan en lo semántico, son imaginativos al presentar interpretaciones alternativas a las dominantes y tienen en cuenta otras ciencias. Pero la convergencia más importante entre ellos es que consideran el seguimiento de Jesús como clave principal de relectura.

10.1.5 Actualización del texto bíblico

Al actualizar el significado del texto los dos autores comienzan a apropiarse de él de tal manera que lo insertan en sus propias vidas y en las comunidades de fe a las que pertenecen. En otras palabras, reemplazan la referencia original del texto por una nueva. Los dos se identifican con personajes y situaciones clave, así como hacen uso de analogías y paralelismos como estrategias y dinámicas de apropiación.

El profesor de la UCA escoge aquellos textos que enfatizan el Jesús histórico, es decir aquellos textos que muestran sus intenciones, opciones, humanidad, conflictividad, luchas con las estructuras y sistemas opresores; es decir, aquellos textos de donde se pueden rescatar sus hechos y actitudes accesibles a la investigación histórica, además de servirle para interpretar el dogma calcedónico de una manera diferente a la tradicional: a Dios se accede a partir del Jesús humano. Yoder, por su parte, se concentra en aquellos textos que muestran a un Jesús siempre tentado por la violencia y logrando por medio de esta posición no violenta un triunfo escatológico sobre los poderes. La diferencia es que Sobrino escoge los textos con atención a su efecto liberador, es decir, en la praxis invitan a romper con cualquier estructura y sistema de dominación y opresión; al mismo tiempo apoyan la dignificación del ser humano y su libertad, además de buscar la transformación de la realidad de negatividad. Todo esto significa para Sobrino conversión.

En cuanto a los personajes, los dos teólogos se identifican plenamente con Jesús de Nazaret. Sobrino, enfatizando su historicidad y Yoder su ética no violenta. No obstante, también logran identificarse en su lectura con otros personajes que están en la línea de Jesús.

Podríamos decir que se identifican con personajes bíblicos y situaciones que reflejan situaciones parecidas a quienes sufren por el exilio o el éxodo, bien sea en las comunidades primitivas o en el pueblo de Israel. Dicha identificación es más precisa en Sobrino en relación con los pobres, marginados y excluidos. Pero también es una identificación, algunas veces de manera explícita, y en otras, implícita, con los personajes de perfiles eminentemente revolucionarios y de procedencia popular.

Lo que notamos, sin embargo, es que la manera como Yoder "lee con Jesús" evidencia una preocupación por mostrarlo -y por ende actualizar el texto- como alguien que a pesar de ser tentado pudo resistir y mantenerse firme en la voluntad de su Padre. Pero en Sobrino hay un matiz diferente. El Jesús que se muestra es más humano. Es decir, es un Jesús que se ve tentado a seguir la violencia de manera real, que simpatiza con los zelotes, el movimiento que pretendía arrebatar el reino por la fuerza. Aun así, para los dos, más que una contradicción, estas dos facetas de Jesús son clave en la hermenéutica que confronta el poder opresor y violento y las estructuras injustas.

Entonces, Jesús es clave de lectura para los dos teólogos: en Yoder y el anabautismo clásico, Jesús como modelo de ética no violenta que invita a seguirle; en Sobrino y la teología de la liberación como modelo de opción por los pobres. No obstante, estas dos perspectivas no son contradictorias. Más bien, aquí vemos un excelente complemento para nuestra propuesta: leer el texto con Jesús como clave de lectura, pero ya no como una figura mística y piadosa, interesado en lograr "la conversión" de otros, mostrándose con un poder especial, sino como alguien que invita al seguimiento radical, tanto por la no violencia como por la opción por los pobres. Ambas contribuciones iluminan muy bien lo que significaría salvación en contextos de violencia, marginación y exclusión.

Igualmente, los dos hacen uso de varias estrategias de apropiación: analogías, alegorías, correspondencia de términos, correspondencia de relaciones y diálogo de relaciones. Tales estrategias les ayudan a comparar el contexto del texto bíblico con el que cada uno de ellos y sus iglesias vivían en aquel entonces. De igual forma, pueden revisar su compromiso con el seguimiento a Jesús, tanto por su ética no violenta como por su opción por los pobres y todo lo que ello implica. Por supuesto, las estrategias y dinámicas de apropiación que usan responden a sus intereses y a las particularidades de sus cristologías.

Como es de esperarse en trabajos cristológicos, los contenidos de relectura de Yoder y Sobrino son muy similares, aun cuando los enfoques son distintos. Pero apuntan a lo mismo,

esto es al seguimiento de Jesús. Además, temas como el reino de Dios están en las respectivas cristologías.

Sobrino no se queda en el deseo de actualizar el texto con otras personas y comunidades de fe. Él mismo es protagonista de un efecto real en su propia vida por haber sido expuesto a más de un atentado. Así, la praxis de su relectura se da desde su comunidad de fe en la búsqueda de justicia y la denuncia profética, la cual está relacionada con el seguimiento al Maestro. Mientras tanto, el efecto praxeológico de la lectura de Yoder se queda en el nivel de la aspiración, aunque él participó activamente en comunidades de fe; propone que sean otros cristianos y la iglesia quienes actualicen el texto. Para él, la creación de una nueva comunidad es su efecto deseado. Pero, reiteramos, estos efectos praxeológicos enfatizan temas y aspectos propios de sus cristologías y por supuesto mantienen coherencia con sus propuestas cristológicas. Insistimos en que esto no significa incompatibilidad sino más bien compatibilidad y complementariedad.

Hay fuentes que permiten visualizar el efecto real de la relectura de Yoder en términos de transformación o nueva praxis resultante de su relectura de los textos, bien sea por personas, instituciones o asociaciones ecuménicas. En cambio, los efectos negativos de la relectura de Sobrino sobre la muerte de Romero y sus compañeros jesuitas no se hicieron esperar de parte de la Congregación para la Doctrina de la Fe-CDF, aunque también hubo reacciones a su favor de parte de teólogos e instituciones. Además, su interpretación tuvo repercusiones en las instancias del poder opresor salvadoreño cuando éstos asesinaron a sus compañeros jesuitas. Podríamos decir, entonces, que por el contexto político en el que Sobrino desarrolla su cristología y lectura política, su lectura fue más peligrosa que la de Yoder.

Igualmente, los ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola están en relación con la actualización de los textos que hace Sobrino; son una invitación al seguimiento a Jesús. Yoder, en cambio, no propone algo parecido. Sin embargo, para los dos autores el texto adquiere nuevos dominios de referencia enfocando siempre la ética social y política de Jesús. Para Yoder la iglesia, como comunidad de discípulos, es el principal de ellos. Así, la relectura del texto bíblico enfocada en la ética social y política de Jesús se vuelve relevante en relación con el Estado, los sistemas opresores, el amor al enemigo, etc.

A pesar de las limitaciones y ausencias que hemos señalado, la aplicación de los textos al contexto actual a través de los modelos hermenéuticos de Sobrino y Yoder se vuelven relevantes para nuestros días dado el contexto de violencia e impunidad en América Latina. Sus lecturas hermenéuticas invitan a pensar en el seguimiento de Jesús como compromiso con

la no violencia, en el caso de Yoder, y como compromiso histórico con los pobres ante estas situaciones en el caso de Sobrino. Ellos invitan, cada uno desde su perspectiva, a revisar la fidelidad de las comunidades cristianas en su seguimiento a Jesús reclamando nuevas praxis con respecto a temas como la deuda externa, la redistribución del capital y la injusticia.

10.1.6 La hermenéutica anabautista de Yoder y la de liberación de Sobrino

En las lecturas realizadas por cada uno de los teólogos se revelan los elementos esenciales de la hermenéutica de sus respectivas tradiciones (anabautista y liberacionista)[5]. Para Yoder, la Biblia se interpreta a sí misma, la lectura debe ser cristocéntrica, comunitaria,

---

[5] Willard M. Swartley compara y evalúa la hermenéutica de la tradición anabautista pacifista con la de la teología de la liberación. Para él, las dos tradiciones usan la Biblia con fuerza y convicción, pero son selectivos de los textos, lo cual las lleva a interpretaciones diferentes. La teología de la liberación considera los siguientes aspectos: el Éxodo es clave para entender los actos liberadores de Dios; la justica y el derecho son los temas mayores del Antiguo y el Nuevo Testamento; la esperanza mesiánica es entendida como liberación de la opresión y justicia; el ministerio profético de Jesús, y la muerte y resurrección de Cristo son paradigma para el cambio y la revolución. Por su parte, el anabautismo considera los siguientes: aunque el Antiguo Testamento presenta la violencia como consecuencia de "la caída" del ser humano al mismo tiempo la crítica; el amor de Jesús a los enemigos; Jesús rechazó las estrategias violentas de los zelotes; la iglesia primitiva siguió las enseñanzas de Jesús; y la misión de la iglesia es testificar la paz de Cristo en un cuerpo reconciliado. A pesar de estas diferencias, Swartley identifica las siguientes convergencias: las dos tradiciones están orientadas hacia la visión de un nuevo orden ya que Dios hace nuevas todas las cosas; ambas protestan contra el mal en el orden político existente; ambas se fortalecen con potentes dinámicas socioeconómicas y políticas que se dan en el seno de la sociedad; ambas desconfían y critican las ideologías sociopolíticas y teológicas dominantes; ambas tienen esperanza en el futuro; ambas tienen orígenes desde diversas procedencias; ambas se aproximan a la Escritura usando el círculo hermenéutico. Para ampliar esta información véase Willard Swartley, "La teología de la liberación, el pacifismo anabautista y la violencia de Munster: comparaciones hermenéuticas y evaluación" en Daniel Schipani, ed., *Discipulado y liberación: la teología de la liberación en perspectiva anabautista*. Bogotá y Guatemala: CLARA-SEMILLA, 1993, pp. 78-89.
Un trabajo en idioma alemán donde se pone en diálogo a Jon Sobrino con la tradición anabautista, incluyendo a John Howard Yoder, es la tesis doctoral de Nancy Bedford "Jesus Christus und das gekreuzigte Volk: Christologie der Nachfolge und des Martyriums bei Jon Sobrino" (Jesus Christ and the Cruficified People: Christology of Discipleship and Martyrdom in Jon Sobrino). Doctor of Theology (*Dr. theol., magna cum laude*), Karl-Ludwigs-Universität Tübingen, Germany, 1994. La misma autora hace el siguiente resumen de su tesis: "el tema de mi investigación fue la cristología de Jon Sobrino, lo cual me permitió investigar en varios frentes: la *teologhia crucis*, la cristología del mismo Moltmann, la teología latinoamericana de liberación y en particular los aportes de Ignacio Ellacuría y Karl Rahner. Mi hipótesis de trabajo era que la cristología del seguimiento y del martirio de Sobrino manisfestaba puntos de contacto con la cristología de la Reforma Radical, lo que me permitiría encontrar un punto de confluencia entre mi lectura de la tradición anabautista y la cristología latinoamericana católica. La concepción del (pro) seguimiento de Jesús en el Espíritu como confesión de fe y como vía de acceso epistemológica, que descrubrí tanto en Sobrino como en los anabautistas, me resultó especialmente iluminadora. El tema del discernimiento espiritual en Sobrino y Ellacuría también me movilizó mucho". Véase Nancy E. Bedford, "Teología por el camino del seguimiento de Jesús", p. 5., disponible en https://dokumen.tips/documents/nancy-bedford-seguimiento-de-jesus.html. Fecha de acceso: 15 de septiembre de 2018.

guiada por el Espíritu y llevada a la praxis en el discipulado de alto costo. Para Sobrino, la Biblia ilumina la realidad y la realidad al mismo tiempo ilumina la Biblia, la Biblia se interpreta en la comunidad oprimida, su punto de partida es la parcialidad por el oprimido, requiere de herramientas para explicar tanto lo pasado como lo presente, el papel del Espíritu Santo y el intérprete comprometido con la causa de los oprimidos. En estos principios se advierten continuidades y discontinuidades de cada uno de los autores con sus respectivas tradiciones, tal como lo consideramos en los apartados correspondientes.

Ahora bien, el hecho que haya unos principios hermenéuticos propios en cada tradición no debe esconder los elementos que tienen en común: interpretación de la Biblia en comunidad, Jesús es la clave de lectura, el papel del Espíritu Santo y el discipulado de alto costo, manifiesto en el compromiso con la causa de los pobres en la teología de la liberación. Además, los componentes de sus círculos hermenéuticos son similares al de Juan Luis Segundo, aunque por razones obvias mucho más en Sobrino: realidad, sospecha ideológica, sospecha teológica, sospecha exegética y nueva interpretación para volver a la realidad.

La lectura de los dos autores deja abierta la posibilidad de entender a Jesús como clave de la hermenéutica, pero ya no como el monarca celestial todopoderoso sino como el humano vulnerable y comprometido con los débiles. Es decir, como sujeto interpelado por el sufrimiento y la marginación. Además, la dinámica del abordaje del tema de Jesús y la no violencia tiene como llaves heurísticas al análisis social y lo político.

En los dos autores también se percibe una sensibilidad cultural y apertura a la hermenéutica intercultural, por lo menos entre cristianos, como criterio de interpretación, con la particularidad de Sobrino de hacer entendibles las formulaciones cristológicas en contextos diversos. De la misma manera, en sus lecturas hermenéuticas los dos ponen atención a la razón, la tradición y la experiencia, las cuales Yoder considera como componentes elementales de una hermenéutica comunitaria.

Asimismo, los dos dan importancia a la formulación trinitaria de los credos nicénico y calcedónico: Yoder, para argumentar en favor de la ética no violenta de Jesús; Sobrino para proponer una interpretación a partir del Jesús histórico que se revela en la Escritura. Estos dos énfasis están en relación con la teología de las otras dos personas de la Trinidad, permitiendo de esta manera complementar la fundamentación del conocimiento de Dios.

Tal como se propuso al inicio de este estudio, tanto en la obra de Yoder *Jesús y la realidad política* como en la de Sobrino *Cristología desde América Latina*, se identifican los

mismos ejes reguladores en sus hermenéuticas: 1) el Jesús histórico, es decir, el Jesús que no sólo nace sino que asume responsabilidad social y política en su ética, bien sea enfatizando la no violencia o la opción por los pobres; 2) el camino de la cruz, como manera concreta de enfrentar a los poderes de este mundo, bien sean identificados éstos como los sistemas que tratan de esclavizarnos y dominarnos o como elementos y sujetos de opresión que llevan a la muerte a los más débiles; 3) y la no violencia y la reconciliación, tanto presente como escatológica, como expresión de la resurrección y del triunfo sobre los poderes en la cruz.

Las similitudes también se dan en relación a la falta de explicación del rol del Espíritu Santo en el proceso interpretativo, por lo menos en las obras que hemos investigado. Aunque hay menciones breves no se profundiza en el tema ni se lo relaciona explícitamente con la hermenéutica presentada. Esto, por supuesto, no indica una ausencia de espiritualidad en sus hermenéuticas, pero el tema no es explícito pese a la importancia que las respectivas tradiciones interpretativas le dan.

Creemos que tal ausencia es una reacción de los dos teólogos al contexto en que vivían y no a un desconocimiento de la teología del Dios trino; los dos autores deseaban enfatizar al Jesús no violento e histórico en un contexto cristiano "espiritualizado", que proclamaba a un Jesucristo divino más que humano, un Cristo celestial más que un Jesús terrenal. Frente a una imagen descontextualizada y distorsionada de Cristo en la mayoría de las comunidades cristianas, tales hermenéuticas desean resaltar la imagen de un Jesús que no tiene poder. Esta omisión sobre el papel del Espíritu Santo nos obliga a dar una respuesta en nuestra propuesta hacia una nueva hermenéutica anabautista latinoamericana. No obstante, el Espíritu que sostuvo, inspiró y guió a Jesús hoy también sostiene, inspira y guía a sus seguidores en un compromiso de fidelidad o "camino de la cruz".

10.1.7 Otros aspectos hermenéuticos

Aunque en su lectura los dos teólogos encuentran importante el tema de la reconciliación, sus actitudes frente a los textos bíblicos que tocan este tema son diferentes. Sobrino la entiende como una verdad escatológica más que una verdad histórica. De ahí que es crítico de las lecturas que enfatizan un Cristo pacifista, que no optan por los oprimidos y no conciben la muerte de Jesús como consecuencia de la violencia y las estructuras injustas. En otras palabras, Sobrino se distancia de Yoder en cuanto a que éste último, y la teología anabautista clásica, tiende a excluir a Jesús de la conflictividad histórica. La razón de tal posición, para Sobrino, es que una teología promotora de la paz condena el conflicto y la

subversión, afirmación con la que no estamos de acuerdo y que trataremos más adelante bajo el tema de la resistencia no violenta.

Ahora bien, más por sus respectivas teologías encarnadas en sus tradiciones que por sus procedencias culturales de nacionalidad o de ubicación geográfica, las divergencias en sus hermenéuticas eran de esperarse. El tipo de predisposición de lectura de Sobrino es obvia dada su tradición eclesial y capacitación teológica. Como católico romano está preocupado por temas como el Magisterio de la iglesia, los padres de la iglesia y los dogmas cristológicos. Igualmente, como buen jesuita busca una congruencia entre su propuesta cristológica y la espiritualidad al estilo de Loyola. Además, su lectura está influenciada por la teología de la liberación con sus categorías: pobres y ricos, oprimidos y opresores, privilegiados y desclasados, etc. La predisposición de Yoder, en cambio, tiene una influencia de tradición menonita pacifista con énfasis en temas como el pietismo, la comunidad, la escatología, la transformación social, la separación Iglesia-Estado, el discipulado radical, el camino de la cruz, la paz y la reconciliación.

El método teológico usado por Sobrino en *Cristología desde América Latina* es sistemático. Él tiene en cuenta diversos temas teológicos y sus relaciones entre sí, así como la filosofía, la historia, el desarrollo doctrinal y otros conceptos y sus implicaciones para la comprensión del Jesús histórico y la ética. Es decir, él procura integrar la conceptualización en sus argumentos. Por su parte, Yoder organiza el material de tal manera que pueda demostrar sistemáticamente que la ética no violenta de Jesús es relevante, pero no demuestra preocupación explícita por conceptos filosóficos o desarrollos doctrinales.

A pesar de que los dos teólogos identifican un doble *status* del texto, hay diferencias en la aplicación de la praxis de liberación. A diferencia de Sobrino, Yoder considera que el texto no necesariamente tiene un efecto liberador de situaciones de opresión, sino que más bien invita a vivir subordinado a ellas, pero con inconformidad y según el entendimiento escatológico de una nueva comunidad orientada por otros principios. Esto nos parece coherente con el concepto de reconciliación universal al final de los tiempos. Para el teólogo menonita, se trata de la necesidad de sobrevivir en medio de condiciones adversas, y también la de ser fieles a la ética no violenta de Jesús testimoniada en los evangelios.

La diferencia notada anteriormente está en relación con los condicionamientos que cada autor establece para llevar a cabo una relectura bíblica. Para Yoder, la condición *sine qua non* para leer el texto es la opción por la no violencia, como evidencia del seguimiento a Jesús. De ahí que para él, aunque el texto pareciera “opresor” es normativo, por ejemplo, en cuanto

al sometimiento a las autoridades, lo cual nos parece problemático en nuestro contexto. Es decir, para Yoder, no hay que evadir lo que dice el texto, aunque lo que diga sea contrario a la lógica de la venganza o la revolución. Así, una lectura fiel se hace desde el sufrimiento y la no violencia, desde el camino de la cruz y la esperanza.

Sobrino, por su parte, considera la opción por el pobre como la condición *sine qua non* para entender adecuadamente al Jesús histórico. Esto quiere decir que hay que leer el texto bíblico reconociendo que hay una conflictividad permanente entre los proyectos de vida y los de muerte y que por ende la neutralidad no existe en el seguimiento a Cristo. Para el caso de América Latina el compromiso con las víctimas es inevitable. Por eso, Sobrino habla de la esperanza no como algo del más allá sino como una realidad presente en medio y a través de los mismos pobres, quienes se convierten así en sujetos de salvación, incluso para los victimarios.

Esas maneras particulares como cada teólogo leyó los textos biblicos reflejan el rol activo de sus respectivas eclesiologías en el proceso hermenéutico, lo cual se aprecia en el análisis que hemos realizado en este trabajo[6] y que amerita un estudio más amplio. De esta manera, las políticas de cómo vivir el modelo de Jesús son moldeadas por las comunidades mismas según la actualización que hagan de sus lecturas, las cuales se constituyen en una crítica a sus respectivas tradiciones eclesiales confrontándolas en su seguimiento fiel a Cristo.

---

[6] Ese rol se menciona en varias páginas de esta investigación. Por ejemplo, para Yoder "la actualización de los textos siempre tiene como referencia a la comunidad de discípulos creyentes en Cristo, el principio de la interpretación en la comunidad" (p. 186), "actualización que hace Yoder de los textos y que va dirigida a la comunidad de creyentes quienes, comprometidos en dirección a la obediencia, pueden leer la Escritura e interpretarla de acuerdo con los propósitos de Dios" (p. 187), "Y el Espíritu, quien guía y está presente en el discernimiento comunitario con el propósito de obedecer fielmente la ética no violenta de Jesús" (p. 189). Es decir, se habla del rol de la hermenéutica comunitaria o congregacional en la eclesiología anabautista. Igual pasa con Sobrino. Para él la iglesia está conformada por "los pobres de las Comunidades Eclesiales de Base… y en quienes Cristo está presente… y es a ellos a quienes se les concede el privilegio hermenéutico" (p. 346). Sin embargo, hay diferencias de fondo en el rol de las eclesiologías de Yoder y Sobrino y sus respectivas hermenéuticas. La de Yoder es una bastante "sectaria" y excluyente, en el sentido de estar limitada a comunidades congregacionales "de creyentes" que se reúnen regularmente como iglesia. En otras palabras, Yoder asume una eclesiología radical anabautista definida como "iglesia libre", la cual viene a ser la "comunidad de creyentes". Mientras que las "comunidades eclesiales de base" fueron, y siguen siendo, en principio, más inclusivas, por lo menos en términos socio-económicos, y mucho menos enfocadas confesionalmente en sentido estricto. Es así como Sobrino extiende y en cierto modo transforma una eclesiología católico-romana parroquial. Sin embargo, tanto Yoder como Sobrino, tienden a idealizar sus respectivas eclesiologías. Claro está que Yoder y Sobrino participaron en comunidades cristianas bien diferentes; ellas fueron precisamente "encarnaciones" de eclesiologías diferentes, lo cual contribuyó a que sus respectivas hermenéuticas reflejen tales diferencias eclesiológicas. Una crítica a la teología de la liberación a partir del ministerio educativo y en perspectiva anabautista, que incluye la eclesiología y el movimiento de las CEBs, es el de Daniel Schipani, *Teología del ministerio educativo: perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Nueva Creación, 1993.

No obstante, se debe prestar atención en el entendimiento de quiénes conforman la comunidad hermenéutica para entender el rol que le asignan en sus eclesiologías en dicho proceso. Para Yoder, la "comunidad de creyentes". Para Sobrino, "los pobres de las comunidades eclesiales de base"[7]. A pesar de estas concepciones diferentes de iglesia, las dos asumen que hay un rol activo de la congregación en la lectura bíblica sin desconocer que en varias de sus actualizaciones hay diferencias, especialmente en lo relacionado con la práctica de la no violencia y la búsqueda de justicia.

En conclusión, son más las convergencias que las divergencias que encontramos entre las hermenéuticas de Yoder y Sobrino. Estas últimas no se contradicen; más bien, se complementan y se hacen relevantes para contextos como el latinoamericano donde urge, por un lado, confrontar la violencia con métodos no violentos que respeten la dignidad de las personas y, por otro lado, luchar por la justicia y liberar de la opresión a los pueblos sufrientes. Tal complementariedad, y al mismo tiempo crítica mutua, puede facilitar una mayor apertura socio-política transformadora de las congregaciones anabautistas en América Latina y

---

[7] Al hablar de los pobres Sobrino está redefiniendo quiénes conforman la iglesia. De esta manera critica a la iglesia jerárquica, que ha enclaustrado la hermenéutica bíblica y la cristología. Es decir, hace una crítica radical a la hermenéutica dominante (véase el apartado 9.2.4 de este trabajo, "El método hermenéutico bajo sospecha"). Por eso, sería muy aventurado afirmar que para Sobrino la congregación local no es la audiencia primaria de la Escritura. Lo que afirma Sobrino es que "los pobres de las comunidades eclesiales de base son diferentes de los otros pobres", "esa es la iglesia de los pobres con conciencia de salvación", "Cristo está presente en ellos y producen salvación, pero no reducida al ámbito de lo religioso", "a ellos se les concede el privilegio hermenéutico". Sobrino también usa el concepto "pueblo de Dios" y lo relaciona con la iglesia, pero lo diferencia de otro pueblo (véase el apartado 9.1.3, "La opción por el pobre").

Ahora bien, para la teología de la liberación la iglesia como pueblo de Dios no hace referencia solamente a una institución u organización sino al pueblo convocado por Dios y que responde al llamado de Dios. Pueblo son, por un lado, y, ante todo, los pobres, que corresponden desde su pobreza a la convocación de fe, y, por otro lado, también son pueblo aquellos que se solidarizan con su sufrimiento y su caminar emancipador. Sin embargo, es un pueblo al que se le pide fidelidad y conversión permanente en el seguimiento de Jesús en un momento histórico concreto. Este entendimiento de iglesia se concretiza en las comunidades eclesiales de base, que son congregación de cuantos acogiendo a Cristo reciben el anuncio de su reino y se empeñan por hacerlo vida en el servicio. Por tal razón, no es que existan dos iglesias, una popular alternativa y otra alienada, sino diferentes respuestas a la realización de una vocación, lo cual produce tensión y conflicto dentro de la iglesia. Por eso, considera importante pensar cómo ser una iglesia fiel al llamado del Señor, que opta preferencialmente por los pobres y oprimidos, y a la vez una iglesia plural, que camina a diferentes ritmos y que historiza de diferentes maneras esa respuesta y esa fidelidad. Para lograrlo, considera la teología de la liberación, la iglesia debe empezar por abrirse a nuevos servicios, estructuras y ministerios. Para ampliar esta información consúltese Alvaro Quiroz Magaña, "Eclesiología en la teología de la liberación" en Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, *Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. San Salvador: UCA, 1993, pp. 253-272.

transformar su eclesiología. Por su parte, las comunidades eclesiales católicas liberacionistas podrían robustecerse eclesiológicamente con el aporte hermenéutico anabautista.

A pesar de la relevancia de esas hermenéuticas para el contexto latinoamericano, en las obras de Yoder y Sobrino hay una ausencia de temas como la equidad de género, el diálogo con las teologías indias, el cuidado y la protección del medio ambiente, y las migraciones, entre otros. Ésta será una tarea para realizar en el futuro. De todas formas, la comparación que hemos realizado nos permite identificar las implicaciones para renovar la hermenéutica anabautista latinoamericana, lo que haremos a continuación.

10.2 Implicaciones para una nueva hermenéutica anabautista latinoamericana

Lo que hemos realizado hasta acá nos ha dejado varias enseñanzas con respecto a las hermenéuticas de Yoder y Sobrino. De Yoder hemos aprendido a hacer una lectura bíblica focalizando en la ética no violenta de Jesús y la obediencia al espíritu del texto. De Sobrino, la importancia de acercarnos al Jesús histórico, la opción por los pobres y el compromiso con el momento histórico como expresión visible del seguimiento de Jesús. Hemos visto la pertinencia y la relevancia de las dos aproximaciones hermenéuticas, no sólo para ese entonces sino también para nuestro tiempo, de encontrarles significado y aplicar los textos en un contexto de violencia como lo es el de América Latina.

La comparación realizada entre las hermenéuticas subyacentes a las cristologías de los dos teólogos sugiere que la hermenéutica anabautista debe redefinir algunos principios, complementar otros y suplir varios vacíos. Asimismo, debe responder a preguntas como ¿cuál es la relación entre hermenéutica y cristología?, ¿cuáles son las implicaciones que tiene tal relación para el anabautismo latinoamericano? y ¿qué implicaciones tiene para las congregaciones tanto en la aproximación al texto como en su entendimiento de Cristo?

Este ejercicio nos lleva a presentar no sólo una hermenéutica nueva sino una cristología nueva en la que se nos muestre la imagen de un Cristo humano, terrenal, sufriente, solidario con las víctimas, perdonador, esperanzador, creador, comprometido con la no violencia, pero también con la justicia a favor de los pueblos oprimidos; un Cristo insertado en un contexto particular y que toma en serio los aspectos sociales y políticos. Por lo tanto es un Cristo comprometido con el momento histórico y con esperanza no solo escatológica sino también presente.

Esta imagen de Cristo que queremos rescatar en esta investigación implica una lectura comunitaria e histórica, y un Cristo reencontrado, que se nos había extraviado en medio de una multitud de cristologías dominantes. Es una lectura que conectará no sólo el texto con el momento actual, sino que también conectará la lectura de la tradición anabautista con el descubrimiento de la presencia de Dios hoy. En otras palabras, la lectura que vinculará el texto con la vida, no sólo nuestra, sino la de otros, especialmente de quienes sufren. Una nueva hermenéutica anabautista no puede seguir construyéndose como si la vida y la Biblia fueran dos líneas paralelas que nunca se encuentran. Hay que recobrar ese entretejido de vida y Biblia. Es decir, que existe una íntima conexión entre el contexto, el resultado final de la lectura bíblica y las características del Jesús histórico que la hermenéutica arroja. Estos tres elementos son inseparables en el proceso hermenéutico que hemos identificado.

Ahora nos corresponde ir un paso más allá de Yoder y Sobrino. Identificaremos otros elementos pertinentes y relevantes para la hermenéutica anabautista[8] latinoamericana dados los cambios, en las últimas décadas, en los contextos no sólo social, económico y político sino también religioso y eclesial. Tales elementos corresponden a lo que hemos llamado "implicaciones para una hermenéutica anabautista": lectura intercultural, resistencia no violenta, hermenéutica y equidad; y "los complementos a la hermenéutica anabautista clásica": Cristo como clave de lectura, la Biblia se interpreta a sí misma, la hermenéutica comunitaria, el rol del Espíritu en la interpretación bíblica y el discipulado de obediencia. A continuación explicaremos los primeros.

10.2.1 Lectura intercultural y lector común

Por lectura intercultural entendemos una lectura de textos por lectores y lectoras de diferentes contextos que entran en diálogo sobre su significado[9]. Ese es un reto para una hermenéutica anabautista latinoamericana dadas las diferentes procedencias geográficas y culturales: norteamericanas y europeas; denominacionales: menonitas, hermanos menonitas y

---

[8] Encontramos un problema con el término "anabautista". Literalmente, la palabra hace referencia a "rebautizados", y esto podría traer confusión para quienes se identifiquen con la hermenéutica que estamos proponiendo. Por eso, el término debe ser visto no tanto desde su etimología sino como lo que significó inicialmente: los que eran identificados como inconformes con todo un sistema de iglesia e interpretación bíblica incapaz de generar cambios sociales. En este sentido identificamos como anabautistas a quienes desean leer la Biblia con una perspectiva no violenta activa, teniendo en cuenta su compromiso social y político en el seguimiento al Jesús histórico, y con la esperanza de un mundo mejor.

[9] Sobre el tema de hermenéutica intercultural véase, entre otros, Fernando F. Segovia, "Reading-Across: Intercultural Criticism and Textual Posture" en Fernando F. Segovia, Editor, *Interpreting Beyond Borders*. Sheffield, England: Academic, 2000, pp. 59-83; y R. S. Sugirtharajah, *Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation*. Oxford: Oxford University, 2002.

hermanos en Cristo; raciales: comunidades de fe mestizas y anglosajonas, como las colonias menonitas de México, Belize, Santa Cruz y el Chaco Paraguayo; afrodescendientes, como las iglesias en la región del Chocó en Colombia; e indígenas, como las comunidades menonitas Ketchí, en Guatemala, y quechuas, en Perú.

Tal diversidad de culturas, propias del contexto latinoamericano, impacta la hermenéutica. Por un lado, nos desafía a comprobar si falta homogeneidad en las interpretaciones llevadas a cabo en las comunidades a pesar de su herencia anabautista del siglo XVI. Esta es una tarea a realizar en un futuro. Por otro lado, las hermenéuticas que proyectan sus cristologías necesitan ser puestas en diálogo, como expresión de reconocimiento del otro, de la polifonía y de la polisemia. Talleres, seminarios y foros, entre otras actividades, sobre hermenéutica bíblica con participación activa y autónoma de representantes de las diferentes culturas menonitas latinoamericanas serían maneras de propiciar dicho diálogo. Pero, la interculturalidad también implica apertura al diálogo interreligioso. Algunas creencias permanecen enraizadas en lo más profundo de las cosmovisiones de los pueblos autóctonos y ayudan a resistir las influencias de la hermenéutica y la imagen de un Cristo occidentales.

Los retos también se plantean en torno a compaginar las lecturas más académicas, las que hacen uso de las exégesis, con las realizadas por el lector común y corriente, es decir por quienes, independientemente de su status social, se acercan sin tales conocimientos al texto. La lectura intercultural está en tensión con la crítica científica porque considera que el significado del texto no está determinado ni puede ser controlado, sino que, más bien, es producto del encuentro entre el texto y los lectores, donde se conjugan diferentes tradiciones de lectura con significados opuestos en lugar de uno definitivo. Como tal, es una lectura comunitaria y amplia que reconoce una multiplicidad de posturas desde las cuales evaluar y criticar, con una variedad de aproximaciones, modelos y métodos[10]. En conclusión, es una lectura que requiere el reconocimiento del "Otro"[11].

---

[10] Segovia, *op.cit*., 2000, pp. 60-67.

[11] Para Levinas (2006), el Otro no es mera conceptualización, sino alteridad concreta, pero ya no desde la dialéctica en la que confluirían el Mismo y el Otro en la totalidad. Más bien, el Otro está a otro nivel; es "el huérfano, la viuda y el extranjero indefenso y necesitado ante el cual soy rico, o es el Altísimo ante quien me siento indigno… es las dos cosas al mismo tiempo" (p. 37). De ahí que el Otro mantiene la alteridad sin buscar reducirla en el Mismo. En contraste con el Otro, la totalidad se define como el sacrificio de la individualidad en provecho de lo general, de lo otro en provecho del Uno. Esto implica una subordinación de la subjetividad al todo, de lo particular a lo general y de la moral a lo absoluto. Levinas traslada este concepto al campo político para afirmar que la guerra conduce a una totalización, se mueve en el campo de la objetividad y efectividad que se traduce en la lógica del poder buscando su

¿Qué implicación tiene este elemento de la interculturalidad que hemos identificado para la construcción de una nueva hermenéutica anabautista? Consideramos que una de ellas es hacer fructífero, y aplicar, el principio de la no violencia hermenéuticamente. Es decir, permitir una hermenéutica que quiere encontrase con el Otro, una hermenéutica de la hospitalidad dispuesta a una segunda escucha (ahora interpretación del otro lector), de la dependencia y de hecho de la interdependencia. De esta manera, las pretensiones de dominación e imposición sobre quien es diferente, tal como lo buscan quienes hacen uso de la violencia en sus diversas formas, no encuentran ramas para hacer sus nidos.

10.2.2 La resistencia no violenta

El principio de no resistencia significa "la naturaleza voluntaria del discípulo cristiano quien no demanda sus derechos sino que ejercita la fortaleza de su alma en subordinarse a sí mismo y a otros"[12]. Este entendimiento de la no resistencia como expresión del seguimiento a Cristo nos preocupa con respecto al condicionamiento del proceso hermenéutico y una apropiación que pareciera quedarse en una actitud pasiva frente al mal. Afirmamos que una lectura bíblica debe generar esperanza y vida, y para ello su apropiación en contextos de injusticias, exclusión y marginación debe ser activa, no pasiva. Por eso, enfatizamos la necesidad de promover ya no la simple "no resistencia" sino la *No violencia activa* o, si prefiere llamársele de otro modo, "resistencia no violenta", de cara a nuestra realidad.

La resistencia no violenta busca ir más allá de las concepciones espiritualistas que parecieran fomentar una pasividad del cristiano frente a los poderes del mal o una concepción de ellos como entidades metafísicas a la que se le resiste con meras oraciones. Esto es lo que comúnmente se entiende por resistir al mal. Pero, si percibimos esas entidades como incorporadas en los sistemas políticos, entonces debe resistir no sólo con oración sino con

---

propia felicidad, es incapaz de reconocer lo diverso y la diferencia, busca igualar a los sujetos en un discurso homogéneo e impersonal. Es por eso que produce violencia. Véase Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*. Séptima edición. Salamanca: Sígueme, 2006.

Tales conceptos son clarificados por el mismo Levinas (2011) debido a que los críticos consideraron que la ontología de su obra *Totalidad e infinito* aparecía limitada por su experiencia y ética (p. 28). Su filosofar no sigue el estilo griego. Más bien, para él, tres movimientos son fundamentales en su pensar: 1) la experiencia, 2) la sensibilización por el otro: "el otro me es asignado y me obliga sin posible escapatoria a ponerme en su lugar, no para suplantarlo, sino para sufrir por el… El otro se me impone hasta despertar mi compasión y mi amor…" (p. 31); y 3) el ámbito de "lo Dicho", como una riqueza polisémica que no cierra el discurso. Así, el sujeto originario es interpretado por el otro. Levinas rechaza el discurso cerrado y totalizador, porque considera que traiciona la experiencia. Véase Emmanuel Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Quinta edición. Salamanca: Sígueme, 2011.

[12] Ervin R. Stutzman, *From Nonresistance to Justice: The Transformation of Mennonite Church Peace Rhetoric 1908-2008*. Scottdale, Pa. and Waterloo, On.: Herald, 2011, p. 166.

acciones políticas. Este es el efecto praxeológico deseado en una lectura anabautista latinoamericana.

Quien se aproxime a la Biblia con una perspectiva anabautista latinoamericana debe tener en cuenta la resistencia no violenta como principio *sine qua non* para llevar a cabo dicha tarea. Cuando hablamos de resistencia no violenta nos estamos refiriendo a las acciones que llevamos a cabo para enfrentar al mal, pero respetando la vida y la dignidad del adversario, como persona y creación de Dios. Ella trasciende las fronteras familiares y toca el ámbito social y político, concretamente las posiciones antibelicistas, aunque consideramos que tales acciones no son exclusivamente cristianas. Por eso, en un contexto social y político injusto y violento, la resistencia no violenta es una alternativa tanto al principio de la no resistencia[13] en el anabautismo clásico como al uso de la violencia, si llegara a ser necesaria, en la opción liberacionista por el pobre.

La no violencia no es pasividad sino esfuerzos activos por cambiar una situación de injusticia. Algunas prácticas concretas son votar en plebiscitos que promuevan y defiendan la vida, protestar por decisiones del Estado que vayan contra los más débiles, marchas y manifestaciones por la defensa y reivindicación de los derechos humanos, y participación en la elaboración de constituciones políticas. En otras palabras, tener incidencia en espacios públicos desde la fe. Ahora bien, decidir por la no violencia no siempre implica alcanzar los objetivos propuestos y felicidad. Tampoco significa caminar un camino perfectamente no violento. Pero sí es la meta en la medida que hacemos camino. Así, la hermenéutica llega a ser una hermenéutica política no violenta.

No ignoramos, sin embargo, aquellos textos bíblicos que parecen justificar la violencia. Más bien, postulamos que la llave hermenéutica cristocéntrica -en relación con el Cristo histórico- permite una aplicación o actualización de los textos por parte del seguidor de Cristo que excluye el uso de la violencia, entendida ésta como las acciones contra el prójimo o el enemigo que buscan su destrucción o atentan contra su integridad física, emocional y mental.

---

[13] En griego el verbo *αντικαθιστημι* significa "resistir, ofrecer resistencia", incluso hasta derramar sangre. Véase Horst Balz y Gerhard Schneider, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. Vol. I. Salamanca: Sígueme, 1996, p. 326.
Por su parte, el sustantivo *πονερος* se refiere a "maligno, malvado, vicioso" ("el que causa el mal… el caracterizado por el mal"). Véase Balz, *op.cit*., Vol. II, p. 1075.
La expresión "no resistencia" significa lo contrario. De ahí que, según el pacifismo anabautista clásico, al malvado no se le debe resistir ni siquiera con acciones como las de Gandhi o Martin Luther King. No resistir simplemente es abandonarse en las manos de Dios cualquiera que fuera el resultado que se produzca. Este principio se ve en Mt. 5:39-48. Estos conceptos son ampliados por Yoder en los capítulos 5 y 12 en su obra *Jesús y la realidad política*. Buenos Aires: Certeza, 1985.

Sin embargo, tal llave cristocéntrica no debe ser entendida y aceptada como un dogma para la lectura del texto en una vía no violenta, sino como un lente que permite ver en él y su contexto detalles que se corresponden con una humanidad renovada por el Espíritu que impulsa, promueve y afirma la vida en todas sus dimensiones, que respeta la dignidad del otro. En otras palabras, aunque a primera vista el texto nos sugiera violencia, no debe impedir que se indague sobre él y se busquen respuestas que sean alternativas en situaciones históricas concretas.

En ese sentido podemos leer textos como el de Lucas 22:24-53[14]. La primera impresión que tenemos allí es que Jesús está promoviendo en sus discípulos el uso de la violencia. Según el relato, aunque él quiere asumir una ética no violenta, pareciera poner su confianza en las armas, incluso vendiendo algo para conseguirlas: "… y el que no tiene espada, venda su capa y compre una" (Lc. 22:35-36). La opción armada demuestra la lucha de Jesús y sus discípulos por discernir qué espíritu estaba impulsando su ética en medio de las amenazas y persecución de parte de las mismas autoridades religiosas y políticas. Es una tentación nada fácil de rechazar por parte de los discípulos: "…Señor, aquí hay dos espadas…" (Lc. 22:38). Sin embargo, en medio de esta situación corrige su recomendación inicial exhortando a sus discípulos con un "¡Basta!", es decir ¡no a las armas! No obstante, en ese momento la tentación de optar por las armas no desapareció en sus discípulos. Vuelve a aparecer en el arresto de Jesús con el fin de eliminar al enemigo: "Señor, ¿heriremos a espada?" (Lc. 22:49), "y uno de ellos hirió a un siervo del sumo sacerdote, y le cortó la oreja derecha" (Lc. 22:50). Es entonces cuando Jesús exhorta nuevamente a sus discípulos: "… ¡Basta ya, dejad! ..." (Lc. 22:51), e inmediatamente él mismo buscó resarcir el daño causado (Lc. 22:50).

La violencia se manifiesta en las estructuras y en los sistemas tomando muchas formas: violencia física, políticas sociales, políticas institucionales, impuestos, racismo, discriminación por raza, género o sexo. Es decir, el concepto hay que ampliarlo más allá del militarismo y la violencia intrafamiliar. Está relacionado con la manifestación de la opresión[15] de diferentes

---

[14] Véase mi artículo "Espiritualidad en medio del conflicto armado. Una interpretación a partir de Lucas 22:24-53", *RIBLA-Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, 74 (2017), pp. 137-144.

[15] En la Biblia la palabra violencia está muy relacionada con la palabra opresión. Veamos algunas palabras hebreas: *´anah*: degradación del ser humano; *´asaq*: el despojo violento, y como consecuencia el empobrecimiento del oprimido; *lajas*: el aplastamiento del opresor y el grito inmediato de los oprimidos. La liberación; *nagas`*: la explotación violenta sobre todo por medio de trabajos forzados; *yanah*: la violencia mortal en el despojo del pobre; *rasas*: el machaqueo y despojo a los pobres; *daka´*: el trituramiento que produce la opresión, que llega hasta los huesos; *dak*: la vejación del pobre y la persistente esperanza de éste en la instauración de un orden justo; *tok*: la tiranía del opresor, rodeada de engaños y mentiras. Para ampliar estos conceptos consúltese Elsa Tamez, *La Biblia de los oprimidos*. San José: DEI-SEBILA, 1979.

maneras. Este es el resultado del camino que fue construyendo Jesús en medio de las tentaciones que se le presentaron para hacer uso de la violencia y tomar las armas.

Hay que estar atentos con el uso y entendimiento de la palabra "violencia". Los opresores pueden calificar con este término las acciones no violentas del pueblo cuando éste reclama para que se le haga justicia. Igualmente, la violencia puede ser sutilmente usada por el opresor, como si fuera no violencia, para conseguir sus propósitos. Además, lo que en unos contextos puede parecer violento en otros no lo es, lo cual puede traer confusión.

No es fácil transformar la violencia en no violencia. Esta última hay que aprenderla, así como hay que desaprender la primera, que se encuentra enraizada en muchos creyentes, algunos de ellos criados con castigos físicos y psicológicos, que hoy constituyen la primera generación de anabautistas en América Latina. No es un camino fácil de aprender y recorrer. Ni está completamente construido. Pero habrá que forjarlo para que pueda ser; para ver sus frutos en términos de relaciones sociales, práctica de la justicia y trabajo por la paz; para tener una esperanza presente y real y no solamente escatológica y utópica. Por eso un primer paso para lograrlo es leer la Biblia con la clave hermenéutica de Jesús y el reino de Dios, lo cual incluye el principio de la no violencia.

Ahora bien, es necesario excluir el uso mínimo de la fuerza[16] de la definición de violencia. De no ser así la no violencia quedaría atada, sería pasiva y meramente contemplativa. De esta manera será permitido confrontar con palabras y acciones, individuales y colectivas al opresor para buscar que cambie su proceder. Así lo notamos también en los relatos evangélicos sobre Jesús de Nazaret. Cuando la vida está en riesgo no se puede ser pasivo. Esto, por supuesto, no excluye que para algunos funcionen estrategias o técnicas como las que enseña el Programa Alternativo a la Violencia (PAV)[17]. En conclusión, no es posible leer

---

Pero, el término hebreo más específico para violencia es *'jamas'*, que se relaciona con la ausencia de justicia. Es usado en contextos de aplicación de la fuerza. Para ampliar este concepto consúltese J. Severino Croatto, *Exilio y sobrevivencia. Tradiciones contraculturales en el Pentateuco*. Buenos Aires: LUMEN, 2000, pp. 191,192.

[16] No nos referimos a lo que Enrique Dussel identifica como "coacción legítima", que defiende la violencia que ejercen los oprimidos sobre los opresores cuando buscan la liberación de los pueblos de la opresión (Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta, 1998). Tal definición nos parece contradictoria; la violencia no se echa afuera con violencia. La violencia no puede ser legítima en ningún modo aunque con su uso sea viable la liberación. Más bien, la expresión que proponemos, "fuerza mínima" se refiere a acciones como las llevadas a cabo por Gandhi y Martin Luther King: boicots, huelgas, etc., pero es claro que ella no atraviesa los límites del otro, ni lo destruye, sino que busca recuperar la dignidad.

[17] Ellen Flanders, Janet Lugo y otros, *Proyecto de Alternativas a la Violencia: manual curso básico*. Bogotá: Justapaz, s.f.

el texto bíblico en una perspectiva anabautista latinoamericana si no se ha optado por la resistencia no violenta.

La no resistencia se identifica con el amor a los enemigos en textos como el de Mateo 5:39: "... No resistáis al que es malo; antes a cualquiera que te hiera en la mejilla derecha, vuélvele también la otra". No dudamos que aplicar tales textos a situaciones de conflictos personales puede resultar valioso para cortar el ciclo de violencia[18], pero en contextos sociales y políticos donde la opresión es severa seguir dichas instrucciones podría ser fatal y causar más víctimas de las que nos imaginamos; resultaría en un incremento de la opresión y la explotación contra quienes esperan pasivamente por la justicia divina[19]. Seguir la línea de la no resistencia con la connotación de pasividad nos dificulta leer textos como el de la purificación del templo (Mr. 11:15-19) en perspectiva no violenta. Allí Jesús hace uso de la fuerza mínima, tal como se deduce de la expresión griega εκβαλλω, que se traduce como "echar fuera"[20]. No hacerlo dificulta hacer frente a los sistemas de dominación y opresión como los que vivimos en el siglo XXI.

La imagen de Cristo, resultado de la hermenéutica que se ha llevado a cabo desde sus inicios en las iglesias de América Latina, irónicamente ha enfatizado la violencia divina. Esta imagen de Cristo fundamenta la doctrina de "la satisfacción" de la muerte vicaria de Cristo[21], es decir, que era necesario que Cristo muriera para que la carga del castigo de Dios no cayera sobre el ser humano. Esta doctrina también ha alcanzado al anabautismo pacifista, lo cual nos plantea el problema teológico de la posibilidad de que Dios envíe a su Hijo para que sufra y muera cruentamente.

La interpretación de que Dios es capaz de aplicar violencia expiatoria sobre su Hijo se ha reproducido en varias iglesias, donde una supuesta violencia redentora se aplica sobre sus miembros con el propósito de "salvarlos" y "salvar" al resto. Promueven la violencia como retribución al "pecado" o daño causado por un feligrés, afirmando así la imagen de Cristo como un señor feudal, que es la doctrina medieval de la satisfacción. Ejemplo de ello son las enseñanzas bíblicas y los sermones dirigidos públicamente a personas que no siguen las normas de conducta establecidos por la iglesia. Muchos de esos mensajes van acompañados

---

[18] Véase la explicación de Donald B. Kraybill, *The Upside-Down kingdom*. Scottdale, Pa., Kitchener, On.: Herald, 1978, pp. 214- 216.

[19] Este sentir también lo tiene Arnoldo Snyder, "The relevance of Anabaptist Nonviolence for Nicaragua Today" en Daniel S. Schipani, *Freedom and Discipleship. Liberation Theology in an Anabaptist Perspective*. Maryknoll, NY.: Orbis Books, 1989, pp. 112-127.

[20] Al respecto véase mi artículo "Entre higueras y palomas. Análisis y relectura de Marcos 11:15-19 en perspectiva ecológica", *RIBLA*, 64, (2009), pp. 110-130.

[21] Denny Weaver, *The Nonviolent Atonement*. Grand Rapids, Mi.: Eerdmans, 2001, pp. 16-17.

de expresiones y actitudes violentas. Igualmente, en algunas congregaciones el infractor es aislado del resto de la comunidad ejerciendose una violencia psicológica y espiritual según la creencia de que el sufrimiento es necesario para la salvación.

Algunas iglesias latinoamericanas que siguen esa interpretación también afirman que la violencia puede combatir la violencia de los opresores y de los que están en el poder. Como consecuencia consienten en que sus jóvenes presten el servicio militar, con el fin de cuidar el orden de la nación y derrotar a los subversivos, y apoyan la llegada al poder de gobernantes con políticas militaristas que consideran necesario el "sacrificio" de algunas vidas para lograr "la paz" de la nación. Consideramos tal posición problemática porque, como afirmaba Dom Hélder Camara, así se perpetúa la espiral de violencia[22]. Lo que vemos entonces es que hay una relación directa entre esa imagen que se nos ha transmitido de Dios, la interpretación bíblica y la aplicación de la violencia por parte de algunos seguidores de Cristo. La doctrina de la satisfacción y la promoción de la violencia por parte de (ciertas) las iglesias o cristianos es una alianza peligrosa.

La imagen de un Dios que salva por medio de la violencia también está en relación con el concepto escatológico de que al final de los tiempos Dios vendrá con su poder y destruirá a quienes son sus enemigos y al mal de una vez y para siempre. ¿Qué imagen de Cristo y de Dios es necesaria rescatar para que la hermenéutica que realicemos tenga en cuenta el principio de la no violencia? ¿Basta acaso con afirmar que seguimos la opción de la no violencia cuando la doctrina mencionada anteriormente -la satisfacción- nos permea? ¿Cuál sería un planteamiento doctrinal alternativo? ¿Cómo relacionamos la opción por la no violencia con la doctrina bíblica del sacrificio de tal modo que no sea fundamentalista?

La alternativa que proponemos para una hermenéutica latinoamericana comprometida en la lucha contra las situaciones de violencia, injusticia y opresión, es la resistencia no violenta. Pero tal camino debe estar sustentado en una doctrina diferente a la de la satisfacción, la del *seguimiento a un Cristo histórico no violento*. Postulamos que ahí está la clave. El Cristo histórico es un Cristo que perdona y reconcilia, no sólo por su naturaleza divina, sino porque no busca la venganza, aunque sí la confrontación del mal y de quien lo causa (Mt. 5: 39ss), pero respetando la vida y la dignidad de su oponente.

Nuestra propuesta considera, por un lado, que seguir la ética de la no violencia de Jesús implica tener un compromiso político frente a la realidad de negatividad que nos aqueja,

---

[22] Dom Hélder Camara, *Espiral de violencia*. Quinta edición. Salamanca: Sígueme, 1970.

lo cual se traduce en acciones tendientes no sólo a confrontar al opresor por medios no violentos, incluyendo el uso de la fuerza mínima –que ya hemos mencionado-, sino acciones de incidencia pública que busquen transformar tal realidad. Por otro lado, la propuesta es que seguir al Jesús histórico implica optar por los más débiles y vulnerables de nuestras sociedades. Estos elementos de las dos cristologías tienen el mismo destino: la cruz. Esta imagen de Cristo es la que debe reproducirse en las comunidades de fe. Así, una *hermenéutica de no violencia* implica enseñar un Cristo histórico no violento[23].

10.2.3 Hermenéutica y equidad

Una hermenéutica anabautista desde América Latina debe estar comprometida con la equidad. Para eso, es necesario leer los textos teniendo en cuenta al Jesús histórico, es decir, que se mueve en un contexto conflictivo, que está comprometido con la transformación de las situaciones de opresión, violencia e injusticia, que se manifiestan en inequidades; que sigue la ética no violenta, y que como consecuencia de su opción es llevado a la cruz por los poderes reales, pero que después resucita. Su resurrección se hace visible en la misma comunidad de creyentes, que vive un estilo de vida diferente del que imponen los sistemas por seducción o por la fuerza; una comunidad donde se vive y se trabaja por la equidad. Ése es el camino que va construyendo el Maestro y también la experiencia de los anabautistas en América Latina.

En los capítulos anteriores afirmamos que el tema de la subordinación revolucionaria, propuesto por Yoder en el capítulo 9 de su obra *Jesús y la realidad política*, resulta problemático como para considerarlo uno de los principios de la hermenéutica anabautista en América Latina, y aun más allá de sus fronteras. Sin embargo, considerar este aspecto nos lleva

---

[23] Nuestra propuesta del Cristo histórico no violento se articula bien con *The narrative Christus Victor*, "La narrativa del Cristo victorioso", de Denny Weaver, que es una respuesta a la doctrina originada con Anselmo acerca de la muerte satisfactoria de Cristo. Esto no significa rechazar a Cristo como Salvador sino, más bien, ver su salvación en la historia; es un enfoque en la vida de Jesús y no sólo en su muerte. Además, ayuda a entender a un Dios que no violentó a su Hijo para beneficiar a otros. Para Weaver, lo que hace Jesús es continuar el llamado de Abraham a ser testimonio visible del reino de Dios. Considera que en esta historia de Jesús hay un rechazo a la violencia. Esto también implica la culminación de la salvación en el *éscaton*. Por lo tanto, considera, esta doctrina de la satisfacción debe ser abandonada. Su propuesta consiste en leer la historia completa de la Biblia. Es una lectura contemporánea que habla a una variedad de violencias que son reconocidas tanto por los defensores como detractores de la teoría de la satisfacción. Lo que Weaver ha llamado *narrative Christus Victor* es el resultado de un modelo de la vida y obra de Cristo. Véase J. Denny Weaver, *op.cit.,* 2001.
La discusión acerca de la "obra redentora" (*atonement*) no violenta lleva a Weaver a examinar el carácter no violento de Dios, el Dios de Jesucristo, y que se revela en la historia de Jesús, en su vida, muerte y resurrección. Weaver trabaja sobre la imagen de Dios con varios modelos de la obra redentora en los libros de Apocalipsis y el Antiguo Testamento. Argumenta que las prácticas de los cristianos, que viven la historia de Jesús, son una manera de traer la presencia de Jesús en el mundo, cuyo resultado se evidencia en el discipulado. Véase J. Denny Weaver, *The Nonviolent God*. Grand Rapids, Mi.: Eerdmans, 2013.

a un doble problema hermenéutico: la autoridad de la Biblia y el entendimiento escatológico. La primera porque es vista desde quienes hacen hermenéutica de liberación feminista y negra como generadora y mantenedora de la injusticia social, porque pareciera estar de acuerdo con jerarquizaciones. La segunda porque concibe el fin del mundo y el triunfo de Cristo y sus seguidores sobre los poderes del mal como algo inminente. Pero, asumir la subordinación revolucionaria en esta perspectiva, que ha influenciado a muchos en diferentes latitudes, es peligroso porque parecería afirmar que el orden social que tenemos es natural y es el que debemos seguir por causa de Cristo.

Ahora bien, ¿puede considerarse tal práctica -la subordinación revolucionaria- dentro de la iglesia como un testimonio de seguimiento a Cristo?[24] ¿Cuántas personas que son violentadas permanecen así por causa de enseñanzas como éstas? Lo más comprometedor hermenéuticamente es pensar que esta enseñanza hace parte de la ética no violenta de Jesús, tal como cree demostrarlo Yoder. ¿Se puede decir que es una ética que transmitió Jesús? ¿Se puede considerar como una táctica cristológica análoga al modelo de la cruz o como una estrategia misionera en un sistema patriarcal grecorromano? ¿Debe entenderse como prescripción y no como descripción? ¿Qué tiene que ver tal interpretación con la concepción escatológica? ¿Qué postura escatológica tienen los anabautistas latinoamericanos? ¿Cómo se aplicaría tal principio dentro de una comunidad de creyentes?

Creemos que la explicación dada por Yoder acerca de la subordinación revolucionaria está ligada no sólo a la imagen de un Cristo no resistente sino de un Cristo que se sacrifica para evitar el castigo de Dios sobre nosotros, o sea la doctrina de la satisfacción expiatoria. Esta hermenéutica, por supuesto, está basada en una enseñanza que entiende la Biblia en términos de revelación divina y autoridad canónica con su consecuente inerrancia, tal como lo afirman

---

[24]Sobre el pragmatismo de la subordinación revolucionaria, Lisa Schirch considera que son necesarias dos condiciones. En primer lugar, el sufrimiento requiere "empoderamiento". Esto quiere decir, que la gente que lo permite debe ser conciente de su derecho a la dignidad y ser capaz de identificar que la opresión y la injusticia no son algo natural. En segundo lugar, el sufrimiento debe ser una decisión voluntaria en medio de otras que no requieren sufrimiento. Sin embargo, considera Schirch, hay contextos donde la subordinación tiene sentido pero en otros hay que evadirla. Sobre estos planteamientos de Schirch consideramos, por un lado, que la disposición al sufimiento debe traer transformación del otro, no de uno mismo, y por consiguiente de la situación de opresión y violencia. Por otro lado, no estamos seguros de que las personas que reconozcan el derecho a la dignidad necesariamente acepten el sufrimiento. Más bien, en contextos tales como el latinoamericano lo evadirían. De no ser así sería un sufrimiento que afianzaría la opresión, la violencia y la injusticia. Para ampliar la pespectiva de Schirch al respecto y conocer su propuesta para que la iglesia recupere la integridad de la teología pacifista después del daño causado por Yoder a muchas mujeres, véase Lisa Schirch, "To the Next Generation of Pacifist Theologians" en Denny J. Weaver (ed.), *John Howard Yoder: Radical Theologian*. Cambridge: The Lutherword, 2015, pp. 377-395.

el fundamentalismo y el evangelicalismo. Ese entendimiento no es el que seguimos en esta propuesta. Más bien, seguimos la del Cristo histórico que resiste de manera no violenta.

Ya hemos adelantado nuestra crítica a la "subordinación revolucionaria" en el capítulo 4 de esta investigación[25]. Ahora queremos, como parte de nuestra propuesta, continuarla en relación con el Cristo histórico no violento. Hemos visto que Yoder encuentra el tema de la subordinación en varios textos (Col. 3:18-4:1; Ef. 5:21-6:9; 1 P. 2:13-3:7) que toman como fuente los códigos domésticos (*Haustafeln*). Con eso estamos de acuerdo. Lo que no entendemos es cómo puede verse tal subordinación como revolucionaria, especialmente en la dirección de las esposas hacia los esposos en contextos de maltrato físico y victimización. Más bien, nos parece que tal interpretación ignora, y por lo tanto justifica implícitamente la violencia contra las mujeres y los débiles, contradiciendo de esta forma una hermenéutica que tiene como condición *sine qua non* la no violencia. Además, tal relectura de Yoder desentona con su llamado de atención a desobedecer el mandato a someterse -del griego *υποτασσω*- al Estado y correr con las respectivas consecuencias[26], énfasis que no hace en el tema de la subordinación. De esta manera su relectura deja abierta la posibilidad, dado el caso, de que las mujeres consientan ser violentadas por sus esposos. O que sufran otro tipo de violencia como la de ser marginadas de los cargos de liderazgo decisivos en las iglesias, como propone el texto de 1 Ti. 2:8-12[27].

En la raíz de tales interpretaciones están arraigados el patriarcalismo y androcentrismo, tendencias que promueven la imagen de un Dios rey, guerrero, mago y amante, imágenes que se han encarnado en las lecturas bíblicas de las iglesias, además de promover un testimonio con ánimo proselitista y misionero dominante. Por eso, dudamos de que tales relecturas traduzcan una cristología basada en el Jesús histórico y no violento que fue llevado a la cruz. Si el Jesús no violento de los evangelios hubiera estado de acuerdo con la subordinación -de las mujeres- entonces su historicidad perdería relevancia. Más bien lo que vemos en los evangelios es una lucha permanente de Jesús contra la opresión y su opción por los vulnerables y marginados.

Entonces, un reto no menor que debe enfrentar la hermenéutica anabautista es cómo leer los textos bíblicos teniendo presentes las desigualdades e inequidades de raza, sexo, género y clase social. Las hermenéuticas negra, indígena, campesina, feminista,

---

[25] Véase el capítulo 4 "Actualización de la lectura de Yoder. Un análisis hermenéutico", pp. 33-34.
[26] John Howard Yoder, *Jesús y la realidad política*. Buenos Aires: Certeza, 1985, pp. 139-152.
[27] Una explicación sobre cómo las mujeres fueron marginadas de los cargos de liderazgo en la iglesia es mi ensayo *Mujeres y obispado. A propósito de Primera de Timoteo*. Quito: CLAI, 2008.

latinoamericana de liberación, entre otras, han brindado respuestas mediante la sospecha exegética, aunque las respuestas no son uniformes: algunos optan por extraer los textos de terror o los patriarcales de la Biblia, y otros por deconstruirlos y reconstruirlos.

Por su parte la hermenéutica anabautista clásica ha leído los textos desde la óptica de la "no resistencia", llevando a interpretaciones como las de la "subordinación revolucionaria". ¿Se resolverá este problema hermenéutico leyendo el texto ya no desde la no resistencia sino desde la óptica de la resistencia no violenta? También debemos preguntarnos si la imagen del Cristo histórico no violento nos brinda pautas para realizar este tipo de lectura. Ante las situaciones de injusticias sociales parecería no haber dudas al respecto; la opción de Jesús por los más débiles y vulnerables de la sociedad y su accionar político en favor de ellos así lo demuestran.

Pero ¿será suficiente aquella respuesta a las mujeres dado que hay muchos textos bíblicos que no son "buena noticia" (evangelio) a la luz de Jesús? Por eso, nos surgen otras preguntas, ¿debe ser normativa la tradición interpretativa de tales textos dentro de la misma Biblia, pero también dentro de la tradición? ¿Cómo separar el contenido histórico y el aprendizaje hermenéutico? ¿Qué hacer entonces con textos como estos que parecen no ser liberadores y violentos? ¿Se podría decir, como lo plantean algunas feministas, que ser mujer y ser cristiana es una contradicción?[28] ¿Habría que considerar entonces que la Biblia es un texto usado contra las mujeres que buscan la igualdad y la equidad? Indudablemente que el texto bíblico en general refleja perspectivas patriarcales y androcéntrica, ¿pero significa esto que las mujeres no pueden leerlo? ¿Cómo despatriarcalizar la interpretación bíblica? La respuesta a esta inquietud la daremos junto con una perspectiva de la teología feminista[29].

---

[28] Así lo plantean desde inicios del siglo XX las feministas inspiradas en el trabajo de Elizabeth Cady Stanton en su propuesta *Woman's Bible* (la Biblia de la mujer). Véase Elisabeth Schüssler Fiorenza, "Toward a Feminist Biblical Hermeneutics: Biblical Interpretation and Liberation Theology" en Donald K. McKim, *A Guide to Contemporary Hermeneutics: Major Trends in Biblical Interpretation*. Grand Rapids, Mi.: Eerdmans, 1986, pp. 371-376.

[29] Tendremos en cuenta la propuesta de Elisabeth Schüssler Fiorenza en *Ibid*., pp. 358-381.
Hasta hoy nos ha sido imposible encontrar fuentes anabautistas del siglo XVI que nos den luces respecto a una interpretación bíblica desde las mujeres, aunque se supone que los principios hermenéuticos tenían en cuenta a todos quienes integraban las comunidades de creyentes. Por lo investigado hasta acá, pareciera ser que en los inicios del movimiento anabautista las mujeres no tuvieron un rol de igualdad en el liderazgo con respecto a los hombres, pero su rol si se distanciaba de lo establecido por las normas sociales de entonces cuando la mujer pertenecía más a lo privado que a lo público. Ellas hacían estudios bíblicos, predicaban y evangelizaban, y eran acusadas y martirizadas al igual que los varones. Esto hace suponer que en un contexto patriarcal sus acciones eran vistas como revolucionarias. Véase la introducción a la obra de C. Arnold Snyder and Linda A. Huebert Hecht, Editors, *Profiles of Anabaptism Women: Sixteen-Century Reforming Pioneers*. Waterloo, On.: Wilfrid Laurier University. 1996.

Una manera de enfrentar tal situación es que, tanto los hombres como las mujeres, y la comunidad de creyentes, evalúen críticamente los textos y las tradiciones con el fin de desenmascarar las hermenéuticas que perpetúan la violencia, la discriminación, la exclusión, la opresión de las mujeres; que impiden su liberación y ser tratadas en igualdad. Esto puede significar, por un lado, asumir un canon que tenga como filtro la liberación y la no violencia. En consecuencia, los textos bíblicos que condonan la opresión de las mujeres conforman el canon y tienen la autoridad teológica para no continuar la opresión contra la mujer. Por otro lado, suponer que los textos que contienen violencia están allí para llamar la atención al lector de una realidad que debe ser transformada con su participación, que existe una función hermenéutica de los textos de terror y patriarcales. Con esto queremos decir que una lectura responsable de tales textos, en vez de continuar la opresión, también podrán prevenirla. Es leer en memoria de las víctimas.

Hay que reconocer que el abuso y acoso de las mujeres consentido por algunas comunidades cristianas patriarcalistas que encubren al victimario -dentro de ellos líderes, pastores y teólogos- y acusan a las víctimas, se ha fundamentado en textos como los de 1 Ti. 2 y 1 Co. 14 que prescriben el silencio de ellas. Por eso el desafío es ¿cómo hacer una lectura no reproductiva, sino productiva de tales textos? Una manera de hacerlo es relativizando la inerrancia e inspiración de la Escritura, enfatizar -como expresamos arriba- la liberación como eje temático de la Biblia y apuntar al elemento contextual: estos textos también fueron escritos dentro de una cultura y sistema social específicos. Por supuesto que también hay textos bíblicos que demuestran claramente al Espíritu inclusivo, tales como el de Gálatas 3:28.

La invitación, entonces, es a ver la Biblia no sólo como arquetipo sino como prototipo, es decir, que se abre hacia adelante para encontrar un nuevo significado. Así superamos uno de los obstáculos que no son superados en interpretaciones como las de la subordinación revolucionaria. No es necesario defender el texto, como lo pretenden hacer quienes plantean la subordinación revolucionaria. En otras palabras, lo existencial se sobrepone a lo histórico. De esta manera los textos adquieren un nuevo *status* y un nuevo *locus*. Un *status* de advertencia para no repetir lo que (de acuerdo a su exégesis) dicen y quieren promover en contextos de violencia. En otras palabras, invita a leer contracorriente, a leer la Biblia de manera no fundamentalista, a tomar la recepción de los textos como punto de partida para evaluar su valor. Así, habría que tomar distancia del texto y leer con los ojos de quienes por siglos han sido violentados y oprimidos.

Para finalizar, una hermenéutica anabautista latinoamericana debe llevarnos a evaluar no sólo el contenido de los textos sino el lenguaje que usan los lectores y lectoras en la interpretación de los mismos así como su compromiso político y la confianza en la guía del Espíritu. Se precisa, entonces, crear conciencia de la existencia de textos bíblicos patriarcales con los que se ha victimizado a la mujer y rebajado aún más a quienes están en sujeción a autoridades; reconocer que la doctrina de la satisfacción ha influenciado nuestra lectura llevándonos a cerrar el significado del texto en lugar de abrirlo para un momento histórico concreto.

Hay que revisar también el lenguaje androcéntrico y patriarcal que usamos en la interpretación de los textos y que refuerza las tendencias misóginas; evaluar la función política que han tenido las interpretaciones bíblicas que se han hecho desde la tradición anabautista, su relación con el uso del poder, los intereses políticos personales y comunitarios en las iglesias y cuál ha sido su incidencia pública y eclesial. En medio de tales interpretaciones deben esconderse intereses políticos personales y comunitarios en las iglesias. Por eso este punto es importante para confrontar interpretaciones como la de la subordinación revolucionaria. Por último, se hace necesario rescatar la hermenéutica comunitaria guiada por el Espíritu.

10.3 Complementos a la hermenéutica anabautista clásica

Nuestra propuesta mantiene ciertos principios básicos de la hermenéutica anabautista del siglo XVI con algunos complementos que la hacen relevante para contextos de sufrimiento. Seguramente para algunos lectores los planteamientos que siguen no son novedosos. Pero creemos que son necesarios para recuperar la imagen de un Cristo histórico no violento que se había eclipsado entre el fundamentalismo y el conservadurismo teológico que ha dominado aún desde antes de los inicios mismos del anabautismo en América Latina. Nuestra propuesta sigue considerando a Cristo como clave de lectura, la interpretación de la Biblia por sí misma, la hermenéutica comunitaria, el rol del Espíritu en la interpretación y el discipulado de obediencia. Veamos los complementos.

10.3.1 Cristo como clave de lectura

Cristo será la clave hermenéutica predilecta con quien se realice la lectura. Pero no será el Cristo todopoderoso que “sana, salva, bautiza y da poder” político, religioso y económico. Será el Cristo humano radicalmente fiel a la ética y política del reino de Dios. Un Cristo abandonado, débil, despojado, diferente, que no busca totalizar o absolutizar pero que está empoderado por el Espíritu. Una imagen así de Cristo se vuelve crítica de la cristiandad

totalizadora y constantiniana; es un Cristo con apertura al otro; que reconoce y acepta la alteridad, pero que se compromete en su accionar político. Es una imagen que va contra el pensamiento dominante.

Por eso, la lectura de textos como el relato del encuentro entre la mujer samaritana y Jesús (Jn. 4)[30] ya no se hará solamente en perspectiva del Cristo patriarcal, solucionador de todos los problemas de las mujeres pasivas y sedientas de resolver sus problemas, sino con el Cristo humilde, que tiene en cuenta al otro y la otra, que respeta su dignidad, asume la equidad de género, se deja interpelar y transformar/liberar de su exclusividad religiosa, busca la complementariedad con otros seres humanos sin verlos como enemigos, aunque los otros sean sus enemigos. En otras palabras, un Cristo que transita el camino de la cruz.

Textos como el de Juan 4 nos muestran un Cristo que intencionalmente busca la interculturalidad. Tal búsqueda requiere, antes que todo, despojarse del etnocentrismo, en este caso, judío. Este tipo de lectura está en el camino de la hermenéutica intercultural, que se justifica cada vez más dadas las asimetrías de poder, marginaciones, exclusiones, xenofobias, homofobias, la falta de tolerancia y el respeto a la diversidad y la dignidad del otro que se presentan en nuestras sociedades.

En un mundo violento el reto es no seguir promocionando la imagen de un Cristo que busca la homogeneidad de pensamiento y el consenso en la toma de decisiones para que haya armonía. La alternativa es un Cristo que practicó la resistencia no violenta. Hacer lo primero promocionaría una falsa paz que requiere la sumisión de los débiles al más fuerte. Otro reto es no seguir reproduciendo la imagen de un Cristo que tiene todo el poder y busca enemigos a quienes derrotar. También sería peligroso rescatar la imagen del Cordero que fue a la cruz, imagen típica de la tradición anabautista, por la connotación de pasividad. Se requiere un tipo de lectura hermenéutica que nos enseñe a recuperar nuestra humanidad en medio de un mundo cada vez más deshumanizado.

---

[30] Diferentes tipos de lectura de Juan 4, desde diversas comunidades de lectores de diversas tradiciones de fe alrededor del mundo y su interacción cultural y contextual, son presentadas en el trabajo de Hans de Wit, Marleen Kool y Daniel Schipani, Eds., *Through the Eyes of Another: Intercultural Reading of the Bible*. Elkhart, In.: Institute of Menonite Studies and Vrije Universiteit Amsterdam. 2004. En dicho trabajo, las lecturas hechas desde América Latina están relacionadas con la hermenéutica y la imagen de Cristo que nosotros hemos confrontado en esta investigación. Un ejemplo es el informe del grupo de Nicaragua. Aunque el grupo no adaptó las caracterizaciones clásicas acerca de la mujer samaritana (prostituta e inmoral), sí la tipificó como quien “vino a la fe porque ella abrió su mente a las palabras de Jesús” (p. 253). Asimismo, ven a Jesús como que “el vino a salvar a los samaritanos también” (p. 254).

10.3.2 La Biblia se interpreta a sí misma

La Biblia se interpreta a sí misma, es decir, se entiende y aplica sin la necesidad de los expertos o la tradición eclesial, y el Nuevo Testamento interpreta el Antiguo. Sí. No obstante, en pleno siglo XXI cuando los avances de las ciencias bíblicas son notables, esa interpretación debe pasar de la etapa de ingenuidad a la etapa de comprensión, tal como lo propone Paul Ricoeur[31] en su arco hermenéutico. Sin embargo, para lograrlo se requiere pasar por la etapa de explicación. Es entonces cuando se requiere de los exégetas para que nos ayuden a aproximarnos a la realidad social, económica y política del texto en su contexto histórico.

Igualmente se requiere de la ayuda de otras ciencias como la antropología, la sociología y la psicología, para que nos ayuden a entender la realidad que nos toca a nosotros hoy; una realidad de negatividad que debe impulsarnos a buscar en el texto una esperanza de transformación no para el más allá sino para acá y para hoy. Una aproximación exegética podría cambiar la lectura anabautista (clásica e "ingenua" del texto). Veamos un ejemplo de la importancia de la explicación en contextos de opresión.

Mateo 5:21-26 es uno de los textos favoritos de los anabautistas en América Latina dado que presenta la reconciliación como un imperativo. Pero una lectura ingenua pasará por alto preguntarse por el contexto en que se pudo haber originado dicho texto. Por ejemplo, ¿quién habla en el texto?, ¿quién es esa persona? Podríamos responder rápidamente: ¡Jesús! Pero si hacemos preguntas relacionadas con las claves políticas y sociales como ¿qué tipo de poder tiene quien invita a la reconciliación?, la respuesta se torna más difícil. ¿Qué hay detrás de la invitación a la reconciliación? ¿Cuál es el tema central de la necesidad de la reconciliación? ¿Quiénes debían dinero en ese contexto? ¿Por qué? ¿Cuáles eran las consecuencias de no pagar las deudas? ¿Qué relación tiene el texto con el jubileo? Y así sucesivamente, de tal manera que se enriquece la comprensión de lo que significa la reconciliación.

En otras palabras, una lectura con ayuda de la exégesis llevará a no actualizar el texto de manera ingenua. En Mateo 5:21-26 se percibe un esfuerzo de los poderosos por apagar cada intento de rebelión o protesta de los débiles. De ahí que la reconciliación podría ser una conveniencia para quienes están en poder y no desean correr con las consecuencias de sus actos violentos, especialmente hacia las víctimas quienes deben ser restauradas. Son ellos, como acreedores, quienes han generado deudas imposibles de pagar y expropiación,

---

[31] Paul Ricoeur, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Traducción de Pablo Corona. Segunda edición en español. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010, pp. 149-195.

incrementando de esta manera los niveles de pobreza y la pérdida de la libertad de los deudores por causa de leyes injustas que evadían el jubileo. Por eso hay que entender la reconciliación más allá de los conflictos interpersonales; tiene que ver con lo económico, lo social y político. Así entonces una verdadera reconciliación debe traer liberación de la opresión[32].

Otra aplicación concreta de este principio se puede dar en el culto anabautista en el tiempo de la liturgia de la Palabra. Las comunidades de fe necesitan aprender a leer no sólo un texto bíblico sino ver los textos paralelos y otros que se relacionan entre sí y amplían el significado de los mismos. Como consecuencia de este ejercicio se reconocerá que los textos del Nuevo Testamento a veces son relecturas del Antiguo y que nuestras interpretaciones son relecturas de relecturas.

En conclusión, es necesario explicar el texto, pero esto no implica dejar por fuera al lector común y corriente. Al contrario, lo mantiene como central en el proceso hermenéutico dentro de una comunidad amplia y diversa con diferentes dones y capacidades. A continuación ampliaremos este tema.

10.3.3 La hermenéutica comunitaria

La imagen de Cristo, cualquiera que sea y en la confesión de fe que sea, se construye desde la participación o no de la comunidad cristiana en la lectura bíblica. Aquí vemos otra relación entre la cristología y el proceso hermenéutico. Las imágenes del Cristo poderoso y triunfalista han sido impuestas por lecturas realizadas por quienes han estado en el poder dentro y fuera de la iglesia. Dichas lecturas son individualistas y poco o nada participativas de las comunidades de fe que, paradójicamente, están conformadas mayormente por personas que se encuentran entre la base y el medio de la pirámide social.

Como otros principios propios del anabautismo, el de la hermenéutica comunitaria se ha quedado como una mención de la historia del siglo XVI y se ha ido perdiendo en la práctica. Urge entonces rescatarlo. No sólo por ser constitutivo de una herencia eclesiológica, sino como un elemento indispensable y relevante en contextos de exclusión y marginación. La práctica de dicho principio se convierte en una manera de testificar y hacer resistencia no violenta a los sistemas dominantes, acciones que resultan coherentes con el seguimiento al Cristo histórico no violento.

---

[32] Al respecto véase mi ensayo *Conflicto, liberación y reconciliación: ética teológica para sociedades divididas*. Quito: Consejo Latinoamericano de Iglesias, 2010.

Pero, ¿cómo llevarla a cabo en sistemas eclesiales con hermenéuticas dominantes y con imágenes distorsionadas de Cristo? La tarea no resulta sencilla, pero tampoco es imposible de realizar a pesar de las preocupaciones que puede suscitar entre quienes exponen la Escritura, especialmente en aquellos que temen ser interpelados en sus enseñanzas. Para quienes se han convertido en "oráculos del Señor", abrirse a una hermenéutica comunitaria es peligroso porque significa perder el poder y el control sobre la congregación. La hermenéutica comunitaria es una manera de liberar la voz de Dios, que se ha cautivado por siglos, y conocer la voluntad de Dios para nuestras vidas y la de la comunidad cuando el momento histórico lo exige.

No dudamos que la participación de asistentes a los estudios bíblicos es parte de ello, pero ¿se estará realmente haciendo hermenéutica comunitaria en dichos estudios bíblicos o simplemente se está imponiendo una lectura dominante que muestra a un Cristo lejano de la realidad y que no lleva a compromisos de transformación social y político? ¿Cómo aplicar la hermenéutica comunitaria a los sermones? ¿Cómo se está dando este principio después de un sermón? ¿Se están brindando espacios para escuchar otras voces? Dudamos que esta práctica sea común en las congregaciones anabautistas dada la cristología que ha imperado.

Una manera de llevar a cabo este principio consiste en abrir un espacio, después de la predicación, a la comunidad en forma ordenada y, de ser posible, con los agentes hermenéuticos necesarios[33], para recibir otros aportes, otras apreciaciones, otras luces. Reconocemos que la mayoría de nuestras congregaciones son heterogéneas en procedencia, clase social, nivel educativo y edad, entre otros aspectos. Esta heterogeneidad puede motivar la búsqueda de metodologías que posibiliten una participación de toda la comunidad a pesar del tamaño que pueda tener. De esta manera habrá una hermenéutica no sólo comunitaria sino inclusiva.

Ahora bien, es fácil hablar de una hermenéutica comunitaria en términos de una comunidad de fe local, específica, a pesar de las diferencias que existen por los factores ya mencionados. Pero cuando identificamos, tal como lo hemos hecho en esta investigación, el aspecto ecuménico, es imperativo ampliar los horizontes de la comunidad dado que Cristo es central a cada fe.

El contexto de violencia que se ha vivido en varias partes de América Latina y en especial en Colombia ha obligado a los cristianos a unirse en un solo propósito y por ende en

---

[33] Véase nota 7 a pie de página en el capítulo 5 de la presente investigación "La hermenéutica de la tradición anabautista en la obra de Yoder".

hacer una hermenéutica más allá de sus comunidades locales de creyentes[34]. Algunos anabautistas han participado de ello. Y es que una hermenéutica comunitaria nos pone en contacto con la realidad del mundo que no percibimos desde nuestras propias comunidades de fe. Es por esto que en un mundo cada vez más globaizado y al mismo tiempo desunido urge una hermenéutica comunitaria inclusiva, que no deje por fuera a nadie, ni siquiera al que llegue por vez primera a la iglesia. Esto demuestra justamente la importancia de la lectura intercultural, que ya mencionamos, y al siguiente punto, el rol del Espíritu.

10.3.4 El rol del Espíritu en la interpretación bíblica

Este es un tema que no es explícito en las lecturas hermenéuticas de Yoder y Sobrino en sus correspondientes obras cristológicas, pero que es relevante y pertinente para nuestros contextos y como tal hay que brindar una explicación. Lo que sigue no pretende desconocer la importancia que tenía el Espíritu en la interpretación bíblica en el anabautismo clásico[35] sino ir más allá de tal entendimiento en contextos de marginación y opresión.

A pesar de los desarrollos en todas las áreas del conocimiento, en pleno siglo XXI el Espíritu sigue asociándose, por un lado, a lo que la mayoría de las denominaciones consideran

[34] Una muestra de esto es el seminario "Construcción de memoria desde las comunidades de fe" realizado en Bogotá, Colombia, los días 27 y 28 de noviembre de 2014, convocado por el Centro Nacional de Memoria Histórica-CNMH junto con las iglesias anabautistas y otras organizaciones eclesiales. Con la presencia de víctimas del conflicto armado, allí se presentaron las maneras como las comunidades de fe, católicas y evangélicas, han sido perseguidas y victimizadas en el marco del conflicto armado y a su vez la manera como ellas han resistido desde su fe haciendo uso de la Biblia. Otro ejemplo es la investigación sobre diferentes interpretaciones comunitarias de diferentes grupos de Perú, Colombia, El Salvador y Guatemala de Lc. 18:1-8 desde la perspectiva de la alteridad. Véase Hans de Wit y Edgar Antonio López, directores, *Lectura intercultural de la Biblia en contextos de impunidad en América Latina*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2013.

[35] Identificamos las siguientes características de la relación entre Espíritu e interpretación bíblica en los anabautistas del siglo XVI que, desde nuestra perspectiva, contienen rasgos de una hermenéutica contextual (señalados entre paréntesis) y que ameritan ser profundizados en un trabajo posterior: 1) tenían confianza en que el Espíritu les ayudaba a evitar conclusiones ingenuas y legalistas del significado bíblico; 2) consideraban la dependencia en el Espíritu sobre la educación y lo académico; 3) confiaban en que el Espíritu estaba presente en el sentido común de la interpretación de la Escritura (es decir, en la lectura de los lectores comunes); 4) el Espíritu hacía posible interpretar la Escritura con la Escritura; 5) la obra del Espíritu incluía no solo explicación de la Escritura sino la convicción y persuasión a tal punto que el intérprete actuaría conforme a la enseñanza (obediencia); 6) el Espíritu generaba apertura a la corrección y la nueva revelación (abrir el significado del texto), aunque también brindaron orientaciones para proteger del error. Los anteriores aspectos podían funcionar individualmente; 7) la dimensión comunitaria de la interpretación bíblica haría que la congregación fuera el *locus* primario de la actividad del Espíritu, así como el contexto dentro del cual la Escritura era leída y obedecida (lectura contextual). Entonces, el Espíritu actuaba en dos direcciones, por un lado, en las contribuciones de cada individuo y, por otro, en el consenso que surgía (lectura intercultural); 8) la interpretación de la Escritura debería tener en cuenta no sólo "la palabra exterior sino interior", es decir la Palabra escrita y la interpretación o experiencia en el Espíritu de otros momentos, pero que no contradijera lo dicho en el pasado (más de lectura intercultural). Véase Stuart Murray, *Biblical Interpretation in the Anabaptist Tradition*. Scottdale, Pa. y Waterloo, On.: Pandora, 2000, pp. 125-156.

"sana doctrina", es decir, aquella enseñanza basada en una interpretación dominante de la Biblia y que defiende la imagen de un Cristo intolerante y condenador de lo diferente. Y, por otro lado, con ciertas experiencias extáticas o "espirituales" que son entendidas por quienes las practican como garantía de una interpretación correcta y que cierra el significado del texto. Esto no contradice, sin embargo, la necesidad de la práctica de una sana espiritualidad en el seguimiento de Jesucristo[36].

¿Se puede hablar de una hermenéutica del Espíritu en aquellas interpretaciones que segregan lo diferente y no permiten encontrar otro significado del texto? Por ejemplo, ¿qué de aquellas lecturas misóginas, xenofóbicas u homofóbicas? ¿Acaso no son ellas lecturas que promueven la violencia contra la mujer, el extranjero, los homosexuales y otras opciones sexuales o de género? Si estamos de acuerdo con esa respuesta, ¿cuál entonces es el rol del Espíritu en el proceso hermenéutico? ¿Cómo saber que realmente es una hermenéutica guiada por el Espíritu? Se debe identificar al menos unas pautas para ello. La no violencia es una de ellas, manifestada concretamente en el respeto a la diferencia, la disposición a escuchar al otro y a seguir el camino de la cruz.

Un texto bíblico que ayuda a entender nuestra perspectiva sobre el rol del Espíritu en la hermenéutica es Hechos 2. Lo que vemos allí es que la primera comunidad cristiana impulsada por el Espíritu Santo se caracterizaba no sólo por hablar sino por escuchar. Los versículos 1-4 se continúan en 12 y 13. Pero los versículos 5 al 11 parece que fueran un relato insertado que nos da otra perspectiva del evento; mientras que en los versos 1-4 el énfasis está en "hablar en otras lenguas", en 5-11 el milagro está en poder "escuchar otras lenguas", es decir, poder entender otras culturas, otras perspectivas. En otras palabras, el énfasis está en que todas las demás personas procedentes de todos los pueblos conocidos de la tierra "escuchaban", cada uno en su propia lengua y en su propia cultura (vv 6, 8 y 11), las maravillas de Dios.

---

[36] Una espiritualidad anabautista se define en términos de discipulado. Los primeros anabautistas usaban la palabra en alemán *Gelassenheit*, traducido como entrega, para entender la espiritualidad con tres lazos: el encuentro subjetivo con la interioridad de uno mismo, el que se da entre Dios y uno mismo, y la relación con otras personas, incluyendo el enemigo. Las tres dimensiones son interdependientes. Lo más significativo que encontramos en esta perspectiva de esta espiritualidad es que es subversiva, dado que ella rechaza los símbolos del poder, la riqueza y la educación. Para ampliar esta temática consúltese David Augsburger, *Dissident Discipleship*. Grand Rapids, Mi.: Brazos, 2006.
Igualmente, la espiritualidad involucra todos los aspectos de la vida y no permite dicotomías que dividan al ser humano en uno espiritual y otro material, exterior y mundano. No se trata de una vida de contemplación que se olvida de la acción y se retira del resto del mundo. Más bien, es una espiritualidad holística; todas las dimensiones de la vida están orientadas y animadas por el Espíritu de Jesús. Para ampliar esta perspectiva de la espiritualidad anabautista consúltese Juan Driver, *Convivencia radical: espiritualidad para el siglo 21*. Buenos Aires: Kairós, 2007.

Entonces, según esos versículos, el milagro no está tanto en hablar a otras culturas. Ese ha sido el patrón tradicional que ha regido a la iglesia de la cristiandad y que la ha llevado a asumir modelos de conquista. El milagro está en que la iglesia escuchaba. El modelo acá es aprender de otras culturas y no sólo enseñar. El modelo es respetar otras perspectivas en lugar de imponer la nuestra. La experiencia que se dio a continuación fue la de anunciar a Cristo crucificado y clamar porque se hiciera justicia por su crimen y diciendo no a la impunidad[37].

Una propuesta de hermenéutica frente a las desigualdades, especialmente de género, lleva a cuestionar el entendimiento común sobre el Espíritu Santo. La función del Espíritu en el proceso hermenéutico, además de lo que hemos mencionado, lleva a preguntarnos si acaso no hemos masculinizado a la tercera persona de la Trinidad y, por consiguiente, desconocido su caracterización femenina. Tal entendimiento del Espíritu ha llevado no sólo a una marginación de la feminidad de la tercera persona de la Trinidad sino también a la marginación de las mujeres[38]. Deberíamos entonces hablar no de una hermenéutica en el Espíritu sino en "la Espíritu". ¿Qué Espíritu ha dominado la hermenéutica bíblica? ¿Qué Espíritu hemos invocado al momento de la interpretación? Los resultados de tantas lecturas nos muestran claramente que ha sido androcéntrico, patriarcal y masculinizante, suficiente como para hacer interpretaciones como la de la subordinación revolucionaria.

En conclusión, una hermenéutica del Espíritu se entiende como la apertura a la guía del Espíritu de Dios en todo el proceso hermenéutico y la apertura a escuchar al otro. Pero también se entiende como el movimiento que va teniendo el proceso de interpretación, lo cual implica el uso de todos los dones y capacidades que hay, incluso en quienes estén en disenso, siempre y cuando no se atente contra la dignidad y la vida de las personas. Entendemos que el-la Espíritu habita en todos los creyentes y en todo ser humano. No excluye personas y está presente en el discernimiento comunitario al momento de interpretar. El-la Espíritu habita en la comunidad de creyentes y es quien guía el proceso de interpretación. Pero es Espíritu de

[37] Al respecto véase mi estudio "Comunidad del Espíritu-comunidad de conflictos. Relectura de los conflictos en Hechos a partir de la teoría del conflicto", *Revista de Interpretación Bíblica latinoamericana-RIBLA 72* (2012), pp. 87-106.

[38] Sobre este tema consúltese Patricia Urueña, "Cenicienta divina y cenicienta humana", Tesis de Maestría, Universidad Bíblica Latinoamericana, 2007. Desde una perspectiva liberadora la tesis relaciona la resignificación de la *Sofía* como lo femenino de Dios con las mujeres marginadas en la iglesia y la sociedad en América Latina. En ella se señala que el lado femenino de Dios no quedó completamente fuera de la Escritura sino que la figura del Espíritu, en hebrero *Ruah*, de género femenino, recoge varias de las tradiciones hebreas de la imagen femenina *Sofia*, en griego, y *Hokmah* en hebreo. Pero este lenguaje femenino para referirse a Espíritu se fue masculinizando y pasó inicialmente a género neutro en griego, *Pneuma*, y posteriormente a *Spiritus*, cuyo género gramatical en latín es masculino.

inclusividad. Por lo tanto no puede excluirse a nadie del proceso, a no ser que vaya en contra de ese Espíritu de vida.

10.3.5 El discipulado de obediencia

La expresión que mejor ilustra el principio del discipulado de obediencia es la de Hans Denck:

> Pero el camino es Cristo, el cual nadie puede conocer verdaderamente si no lo sigue en vida, y nadie lo puede seguir si no lo ha conocido primeramente. El que no lo conoce no lo tiene, y sin él no puede llegar al Padre. Pero el que lo conoce y no da testimonio con su vida se juzgará por el… Ay del que se fija en algo más que este objetivo. Porque el que piensa que pertenece a Cristo tiene que caminar por la vida en que Cristo caminó[39].

El foco de esta afirmación es el seguimiento a Cristo. De ahí que, según el anabautismo clásico, sólo quien esté comprometido en dirección a la obediencia puede leer la verdad e interpretarla de acuerdo con los propósitos de Dios. Es importante aclarar este principio dado que creemos que las comunidades anabautistas han confundido el seguimiento a Cristo con su imitación.

La imitación consiste en hacer, o procurar hacer, exactamente lo que hizo Cristo. Esto tiene que ver con actuar de la misma manera como el actuó, aunque en circunstancias históricas diferentes. Varias de estas acciones de Jesús se han relacionado comúnmente con la oración, el ayuno, la asistencia a la sinagoga, sanar enfermos, echar fuera demonios, usar sus mismas palabras, resistir las tentaciones sexuales, imitar sus gestos -si es que los conocemos- y hasta usar una túnica y sandalias. También se ha relacionado con un estilo de vida moralista individual, que sigue una costumbre heredada de la cristiandad constantiniana. El seguimiento, sin embargo, va mucho más allá. Es la praxis de fidelidad al camino de la cruz. Tiene que ver con tomar como prototipo las decisiones éticas sociales y la política no violenta en un momento histórico concreto, y como consecuencia estar dispuesto a ir a la cruz.

La aclaración hecha puede ayudarnos a entender lo que significa el resultado de la hermenéutica bíblica: el seguimiento a Cristo. Pero no a cualquier "Cristo" sino al Cristo histórico, aquel insertado en la historia de conflictividad y que por causa de la justicia tuvo que tomar decisiones que pusieron en riesgo su vida y la de su comunidad de discípulos. Esa es la actualización esperada y el efecto praxeológico deseado, lo cual va de la mano con el principio de la resistencia no violenta y la disposición al sufrimiento.

---

[39] Citado por Walter Klassen, *Selecciones teológicas anabautistas*. Traducción al español por C. Arnoldo Snyder. Scottdale, Pa.: Herald, 1985, p. 61.

Entonces, el énfasis de la hermenéutica no está en la brillantez intelectual o académica sino en la aplicación, tal como lo sostiene la tradición anabautista pacifista. En eso estamos de acuerdo. Por eso, la pregunta es ¿mantenemos un compromiso ético social y político tendiente a la liberación de la opresión por medio de las acciones no violentas? ¿Qué estilo de vida llevaremos como discípulos de Cristo? ¿Cómo sostener dicho estilo de vida? Esto implicaría que hay un orden de las acciones así: primero la Palabra, luego el entendimiento, después la obediencia a lo que dice, y finalmente, como consecuencia, el cambio de estilo de vida. No obstante, también hay una dialéctica y no meramente una sucesión lineal de dinámicas: Palabra-entendimiento y entendimiento-Palabra, obediencia-entendimiento y entendimiento-obediencia, Palabra-cambio de estilo de vida y cambio de estilo de vida-Palabra, entendimiento-estilo de vida y estilo de vida-entendimiento.

La anterior secuencia parece lógica. Pero, ¿cómo se garantiza que alguien tiene disposición de aplicar el texto y obedecerlo? Si la obediencia no sólo debe ser la meta sino un pre-requisito para la hermenéutica, ¿cómo entender las hermenéuticas de la sospecha o las lecturas alternativas de los textos de terror o la protesta contra textos patriarcales? ¿Cómo entender el cambio de estilo de vida de alguien que nunca leyó la Biblia? ¿Cómo puede ser que solamente por obedecer la Palabra y seguir a Cristo se nos dé la habilidad para interpretar? ¿Dónde está el Espíritu en todo ello? Aquí tenemos un problema teológico.

A través de la historia han surgido teólogos brillantes cuyos estilos de vida han sido incoherentes con los principios morales propios de la tradición cristiana a la que pertenecen, especialmente en aspectos de integridad sexual. A pesar de eso, no puede negarse el impacto positivo de sus enseñanzas y discursos teológicos sobre otras personas, ni sus efectos praxeológicos. ¿Será entonces que la gracia de Dios se ha hecho presente en sus vidas para permitir tal incoherencia entre conocimiento y práctica, pero con repercusiones positivas sobre otros? ¿O tendremos que desechar definitivamente sus interpretaciones? Ahora tenemos un problema hermenéutico.

A situaciones como la mencionada hay que sumar otra. La de aquellos intérpretes que siguiendo un estilo de vida místico y pietista, que lo entienden como parte de un discipulado obediente, tienen prácticas homofóbicas, xenofóbicas y racistas, o hacen de su interpretación una empresa financiera tal como sucede con los predicadores de las mega-iglesias y las iglesias electrónicas. O aquellos intérpretes, de corte muy fundamentalista y conservador, que sin embargo llegan a producir resultados exegéticos "liberadores" porque los textos apuntan a eso.

¿Cómo entender este principio del discipulado de obediencia a la luz de los desafíos contemporáneos de la sociedad y de las iglesias? Ahora tenemos un desafío eclesiológico. Como nos damos cuenta, son muchos los interrogantes y pocas las respuestas que nos genera este principio, aunque ante cualquier discurso, no sólo el bíblico, se esperará que su transmisor sea coherente con lo que dice.

¿Cómo entonces resolvemos este problema hermenéutico del anabautismo? Creemos que este principio de obediencia no habla de un estilo de vida perfecto y sin pecado. Eso eliminaría la posibilidad de arrepentimiento y conversión en el camino de seguir a Cristo. Más bien, advierte y se opone a aquellos estilos de vida anticristo que buscan en las enseñanzas bíblicas justificación para atentar contra la dignidad y la vida del otro, así como mantener un orden social y económico que beneficia solo a unos pocos. Por eso la respuesta a la anterior pregunta nos lleva a pensar que se hace indispensable una hermenéutica comunitaria que tiene en cuenta al Cristo histórico insertado en la conflictividad, que es guiada por el Espíritu en sus reclamos por justicia por medios no violentos y que está dispuesta a correr con los costos por causa de ello[40].

10.4 Implicaciones misionológicas: misión sin conquista[41]

En el primer capítulo vimos cómo se originó y desarrolló el anabautismo en América Latina, la hermenéutica que se siguió y la cristología resultante con fuertes énfasis fundamentalistas y evangelicalistas. Con esta perspectiva no es difícil identificar que la visión misionológica era "salvar almas para Cristo", todo ello fundamentado en una teología que enfatizaba la obra redentora de Cristo como expiación satisfactoria. Todo eso lo hemos opuesto en esta investigación. ¿Quiere decir lo anterior que no hay más lugar para la *Missio*

[40] Un ejemplo de relectura bíblica que une estos tres aspectos es la de este autor, "Comunidad del Espíritu, comunidad de conflictos: relectura de los conflictos en Hechos a partir de la teoría del conflicto", *RIBLA*, 72 (2012), pp. 87-106.
[41] Hemos acuñado este término de la obra de Willis Horst, Ute Mueller-Eckhardt y Frank Paul, *Misión sin conquista: acompañamiento de comunidades indígenas autóctonas como práctica misionera alternativa*. Buenos Aires: Kairós, 2009. Dicha obra, testimonio del acompañamiento de los equipos menonitas al pueblo toba-qom en el Chaco argentino por varias décadas, plantea una alternativa misionera a las tradicionales y que se han asociado al poder político y económico. Una de las actividades del acompañamiento es el estudio bíblico comunitario llamado "círculo bíblico", que toma su nombre de un símbolo fundamental de la espiritualidad de las culturas indígenas: el círculo. El propósito del círculo bíblico es tener un encuentro con Dios, una experiencia común de haber estado con Jesús y así lograr un compromiso en común con Dios y la comunidad, pero no busca aumentar los conocimientos sobre la Biblia ni que todos piensen igual sobre un texto bíblico. Más bien valora la palabra y experiencia de cada uno, incluye toda la comunidad y no necesita de un experto en Biblia.

Dei[42]? Al contrario, realizarla requiere coherencia con nuestra propuesta hermenéutica y cristológica; una tarea misional bajo la visión del Cristo histórico no violento.

Para una fracción de los anabautistas actuales, la misión de Dios parte de la toma de conciencia de que hay "un mundo fragmentado", al que nosotros preferimos llamar *realidad de negatividad*, caracterizado porque "algunos padecen opresión económica y política. Otros se hallan esclavizados al pecado, el materialismo y otros dioses falsos de nuestra era"[43]. De ahí que, además de considerar a Jesús como el centro de su fe y a la comunidad como el centro de su vida, para los anabautistas la reconciliación es el centro de su vocación y trabajo[44], de su misión. Este enfoque de su llamado está en relación con la naturaleza misma del Dios trino: "Dios, el Padre, envió al Hijo, Jesús, al mundo. Juntos, el Padre y el Hijo enviaron al Espíritu. Y ahora, similarmente, Dios envía a la iglesia al mundo para dar testimonio de la reconciliación que Dios hace posible por medio de Jesucristo"[45]. Nosotros vemos necesario complementar tal llamado diciendo que Jesús también nos muestra el camino a Dios y nos invita a seguirle bajo la dirección de su Espíritu y asumiendo los costos de tal seguimiento. Así, la *Missio Dei* va en doble sentido, descendente y ascendente; de la trascendencia a la humanidad y de la humanidad a la trascendencia.

Para algunos anabautistas, el llamado a la reconciliación significa cooperar con la redención y restauración del ser humano y la creación; cooperar con "la reconciliación de todas las cosas con Cristo, así las que están en la tierra como las que están en los cielos" (Col. 1:19-20), recordando que la misión es creación de Dios y no creación nuestra. Junto con eso, vemos necesario enfatizar en una reconciliación concreta presente, no sólo futura, lo cual nos

---

[42] Son varios los términos que se usan para definir la tarea de la iglesia que cumple con la *Missio Dei*. El vocablo "encarnada" connota tomar forma de cuerpo (gr. *soma*) más que de vulnerabilidad humana (gr. *sarx*). La expresión "apostólica", que hace referencia a enviada (del gr. *apostolos*), puede llevar a confundirse con la práctica de la sucesión apostólica en iglesias de tradición diferente a la anabautista. La palabra "enviada" hace pensar en una misión al estilo robótico, sin la posibilidad de tomar decisiones éticas responsablemente por el destino ya marcado. El término "misionera", tiene connotaciones negativas y nos traslada a la época de la conquista cuando, en el nombre de Cristo, se cometían barbaridades entre los pueblos autóctonos de América Latina. Por eso, algunos usan la expresión "misional". Sin embargo, en la lengua española los términos "misional" y "misionera" son adjetivos relativos a misión. Véase Ramón García-Pelayo y Gross, *Pequeño Larousse ilustrado*. México: Larousse, 1984.
Igualmente, en América Latina, hace más de tres décadas, comenzó a usarse la expresión "misión integral" con el reconocido teólogo René Padilla. En conclusión, "iglesia misional" y "misión integral" evidencian la preocupación por buscar un término o expresión alternativa a "iglesia misionera", dadas las connotaciones negativas de esta última.

[43] James Krabill, editor, y Mennonite Mission Network, "Caminar juntos en la misión: seguir el llamado de Dios a la reconciliación". Edición especial, *Missio Dei: explorando la obra de Dios en el mundo*, 22 (2013), p. 3.

[44] *Ibid*., p. 5.

[45] *Ibid*., p. 7.

hace tomar conciencia de vivir en un mundo en conflicto que nos reta a ponernos del lado del desposeído y de las víctimas, confrontando a los poderosos y los victimarios con medios no violentos que respetan su dignidad.

Siguiendo el hilo conductor de una reconciliación no sólo futura sino presente, la iglesia, no como mera institución sino como la nueva comunidad en la que las divisiones son superadas -aunque no necesariamente resueltas- como expresión visible de la obra de Cristo, el Cristo histórico, lleva intrínseca la misión. Esa nueva comunidad "no es solo un vehículo del evangelio o un fruto del evangelio; son las buenas nuevas. La iglesia no es solamente el agente de misión o la circunscripción de una agencia de misión. Es la misión misma"[46]. Por otro lado, la tarea misional es propia del carácter de la iglesia.

> La misión es mucho más que una de las muchas actividades que tiene la iglesia, como educación cristiana, formación de líderes, ayuda mutua, y otras. Es, más bien, parte integral e inseparable del propio carácter de la iglesia… todo lo que una iglesia misional comparte -todo lo que dice y hace- surge de su misma naturaleza y carácter[47].

Desde esta perspectiva, el cumplimiento de la misión debe ser integral. Esto tiene que ver, no sólo con "predicar la palabra, sanar a los enfermos, trabajar por la paz, formar comunidades de gracia, y ayudar a los pobres a lograr estabilidad y dignidad"[48], sino con transformar las realidades de injusticia y opresión que hay en el mundo.

La misión también involucra la creación; "cualquier parte y todas las partes de la creación son espacios para la misión"[49]. De acá se deduce que el compromiso también es con la creación y no sólo con la humanidad. Y, de la misma manera, el concepto misión integral está relacionado con las coparticipaciones, es decir, cooperaciones en diferentes partes del mundo para responder a oportunidades de llevar a cabo la misión de Dios[50].

El término inglés *missional* señala un nuevo paradigma, diferente del usualmente evocado por la palabra misionero. Ser misional tiene tres connotaciones[51]. La primera tiene que ver con la vocación y razón de ser de la iglesia. La iglesia participa en la *Missio Dei*. Así, toda la vida de la iglesia resulta ser de testimonio al mundo, lo cual no se limita a buscar que

---

[46] Lois Barret, "Defining Missional Church" en James Kraybill y otros, editors, *Evangelical, Ecumenical and Anabaptist Missiologies in Conversation*. Maryknoll, NY.: Orbis Books, 2006, p. 177.
[47] James Krabill, editor, y Mennonite Mission Network, "Juntos en misión: convicciones, valores y compromisos centrales de la red menonita de Misión", *Missio Dei: explorando la obra de Dios en el mundo*, 10 (2006), p. 10.
[48] *Ibid*., p. 11.
[49] *Ibid*., p. 11.
[50] *Ibid*. P. 12.
[51] Barret, *op.cit*., 2006, pp. 179-181.

otros vengan a ser comprometidos con Cristo o a vivir en *koinonia*. Más bien, todas las acciones de la iglesia, tanto las internas como las externas, testifican al mundo.

La segunda está relacionada con el contexto de la iglesia. La iglesia debe ver su contexto como un campo de misión, en una cultura dominante. Por esto, la iglesia misional no asume que su nación es cristiana o que la mayoría de los habitantes de la nación son cristianos. Ser misional es proclamar y ser señal viva del evangelio, proclamar la vida, muerte y resurrección de Jesús -la historia de Jesús-, como normativa para la ética cristiana.

La tercera connotación tiene que ver con su eclesiología particular. En este sentido, es por la misión de Dios que se constituye la comunidad de creyentes. Pero no es cualquier comunidad. Es una comunidad alternativa, comprometida con las culturas a su alrededor aunque no acomodada a la ética dominante de ellas sino a la de Jesús y el evangelio del reino de Dios; es una iglesia que depende de la gracia y la acción de Dios, quien obró en el pasado, pero que también lo hace en el presente y lo hará en el futuro.

Este modelo hermenéutico propuesto, que es abierto y comprometido con los desposeídos, implica misionológicamente que la iglesia que lleva a cabo la *Missio Dei* respeta la manera como cada pueblo cultura o congregación interpreta el evangelio. Sin embargo, la iglesia que lleva a cabo la "misión sin conquista" enfatiza el mensaje y enseñanzas de Jesús, deja que el mismo pueblo con su cultura vaya engendrando sus tradiciones y sus costumbres a la luz de la Palabra de Dios[52]. De esta forma, el misionero -obrero fraternal- debe llegar "como visita, no como dueño, guerrero, jefe, encargado o dirigente…. respeta a los dueños, comparte la vida, va conociendo costumbres, saberes y capacidades de sus anfitriones e intenta ubicarse apropiadamente para no causar problemas o divisiones"[53]. En esta visión, la hermenéutica no puede ser ciencia del dominador o de dominación, sino que debe estar al servicio de los débiles, marginados, vulnerables, desprotegidos; de las víctimas.

Por eso en el contexto latinoamericano, cualquiera que sea el término empleado para identificar a la iglesia que lleva a cabo la misión de Dios, es claro que ella debe evitar prácticas paternalistas, colonizadoras o conquistadoras. Para quienes vivimos en América Latina es triste recordar los horrores cometidos contra nuestros pueblos en el nombre de Cristo. De ahí que la iglesia en América Latina debe renunciar a la colonización, la neocolonización y la violencia en todas sus formas como estrategia para la misión, porque ellas son incompatibles con el mismo evangelio. Se requiere entonces de una hermenéutica y una misión postcolonizadora.

---

[52] Willis Horst, Ute Mueller-Eckhardt y Frank Paul, *op.cit.*, 2009.
[53] *Ibid.*, p. 69.

Por lo tanto, textos como el de Mateo 28:18-20 tendrían que ser leídos desde otra perspectiva. Ya no como el mandato dado a la iglesia de cumplir con una empresa misionera, sino de transitar por el camino de la cruz, un camino que se va construyendo, y va haciendo y dejando discípulos de Cristo. Veámoslo con más detenimiento[54].

Tradicionalmente se nos ha enseñado que en el texto llamado "la Gran Comisión" hay un imperativo para la misión en la frase "id y haced discípulos…", es decir, es algo ineludible para la iglesia. Aunque no dudamos de las connotaciones del texto para llevar a cabo la labor misional, en el griego el imperativo es "haced discípulos". El énfasis no está en bautizar, crecer numéricamente, enseñar, esperar el fin de mundo, aunque reconocemos que el texto presenta tres participios del griego: "yendo", "enseñando" y "bautizando". El problema es cómo han sido traducidos estos participios en las diferentes versiones bíblicas. La expresión en el texto griego no es "id", como se ha traducido generalmente, sino "yendo" (πορευθεντες). Este verbo está en el tiempo *aoristo* lo cual indica urgencia. Este verbo, cuya raíz es común a "ir", viajar, caminar (πορευομαι), significa movimiento y lo encontramos varias veces en los relatos bíblicos sobre los viajes de Pablo. Lo mismo sucede con los textos sobre los movimientos de Jesús. Pero algo que se destaca es que esos viajes o movimientos casi siempre están en relación con el camino de la cruz. Entonces, lo mejor, desde nuestra perspectiva, y algo que amerita más investigación, sería traducir tal texto "como usted va" o "mientras va", o "mientras vive". Nuestra preferencia sería "mientras se va por el camino de la cruz"[55]. Sea cual sea la traducción que hagamos es claro que el verbo no está como imperativo. No dice "vayan" en forma de orden. Más bien, lo que es natural es que los discípulos están en camino.

Para finalizar, proponemos que el enfoque de la tarea misional debe cambiar. Las realidades contextuales así nos lo exigen. El seguimiento a Cristo nos lo demanda. La misión de hoy debe corregir los errores del pasado cuando se realizó una hermenéutica fundamentalista que parece haber clausurado el significado del texto y ha sido llevado a distorsionar la imagen de Cristo; un Cristo distante de la realidad social y política, que fue a la cruz por designio de Dios y no como consecuencia de su compromiso con la justicia y su opción por los más débiles.

Igualmente, proponemos que la misión a desarrollar debe abandonar el espíritu conquistador y expansionista y caminar al lado de los pobres, los marginados y excluidos, con

---

[54] Aquí nos basamos en John Howard Yoder, *Theology of Mission: A Believers Church Perspective*. Edited by Gayle Gerber Koontz y Andy Alexis-Baker. Downers Grove, Ill.: IVP Academic, 2014, pp. 75-90.

[55] Hay una relación directa entre el reclamo por justicia por la muerte de Jesús y la manera como se desarrolla la iglesia en Hechos de los apóstoles. Véase al respecto el artículo de Moya, *op.cit*., (2012), pp. 87-106.

acciones pastorales y de solidaridad en sus luchas por las reivindicaciones de sus derechos. Debe ser una misión que abandona la conformidad a los sistemas y asume la conflictividad con ellos, resistiéndolos por vías no violentas. Todo eso con el fin de participar en la obra de reconciliación de Dios y en busca de la transformación de las realidades de opresión.

Conclusión

En este capítulo final hemos presentado una propuesta para renovar la hermenéutica anabautista latinoamericana a partir de una comparación de las lecturas hermenéuticas de Yoder y Sobrino en sus respectivas obras *Jesús y la realidad política* y *Cristología desde América Latina*. La propuesta contiene los mismos ejes reguladores que siguieron Yoder y Sobrino: 1) el Jesús histórico no violento; 2) el camino de la cruz, no como designio divino sino como consecuencia de enfrentar a los poderes de este mundo; 3) y la no violencia y la reconciliación como expresión de la resurrección y del triunfo sobre los poderes en la cruz

Las recomendaciones presentadas se han concentrado en los temas que han emergido como fruto de nuestra investigación y que requieren mayor explicación, ampliación o corrección de acuerdo al contexto latinoamericano, pero que también pueden considerarse en otras partes del mundo. En la primera parte propusimos trabajar una hermenéutica que tenga en cuenta la lectura intercultural, la resistencia no violenta, y las desigualdades. En la segunda parte sugerimos unos complementos de los principios hermenéuticos del anabautismo clásico: Cristo clave de lectura desde los sin poder, la Biblia se interpreta a sí misma con la ayuda de la exégesis, hermenéutica comunitaria amplia e inclusiva, el Espíritu Santo abogando por la inclusividad en la interpretación, y el discipulado de obediencia con repercusiones sociales y políticas de acuerdo al momento histórico. En la parte final presentamos las implicaciones misionológicas de una nueva hermenéutica, las cuales incluyen abandonar el espíritu conquistador y expansionista. Todas ellas se constituyen en una invitación a continuar el diálogo, muy necesario y urgente entre las comunidades pacifistas que tienen el legado de los anabautistas del siglo XVI.

RESUMEN Y CONCLUSIONES

El propósito de esta investigación ha sido desarrollar una *hermenéutica anabautista latinoamericana* a partir de un análisis comparativo entre las hermenéuticas bíblicas de John Howard Yoder y Jon Sobrino.

Iniciamos esta caminata probando la tesis de que la hermenéutica -como prácticas de lectura- anabautista latinoamericana llevada a cabo por la gente común y corriente contiene aspectos fundamentalistas, evangelicales y conservadores, fruto del mismo origen y desarrollo histórico de esta tradición en tierras de *Abya Yala*, y que ha fomentado la imagen de un Cristo distanciado de la realidad. Hemos analizado críticamente esta hermenéutica e imagen de Cristo en esta investigación. Tal análisis se hizo al revisar las *Convicciones compartidas* y algunos materiales usados por las congregaciones anabautistas en América Latina para escuela dominical de adultos y niños así como algunos del Movimiento de Mujeres Teólogas de América Latina-MTAL, y comunicados oficiales de líderes de las convenciones.

La verificación de nuestra sospecha inicial nos llevó a preguntarnos cómo renovar la hermenéutica anabautista latinoamericana. Nuestra propuesta consistió entonces en acudir a dos fuentes confiables diferentes de donde pudiéramos beber, que son las maneras como Yoder y Sobrino leen e interpretan los textos sobre Jesús de Nazaret y con base en ello construyen sus cristologías: *Jesús y la realidad política* y *Cristología desde América Latina*, respectivamente. El primero de ellos con una hermenéutica que enfatiza la obediencia a la Palabra mientras el segundo toma como hilo conductor o clave de lectura el seguimiento. En ese transcurrir nos movimos entre dos énfasis de la figura de Jesús, el Jesús histórico no violento y el Jesús histórico en conflictividad permanente con la realidad.

La pregunta básica con la que orientamos esta investigación fue la siguiente: ¿cómo puede una comparación crítica entre la hermenéutica de la tradición anabautista, representada por John H. Yoder, y la hermenéutica de liberación, representada por Jon Sobrino, suplir los principios para una nueva hermenéutica anabautista latinoamericana?

La metodología que usamos en esta investigación fue de carácter bibliográfico y observamos la forma en que ambos autores analizan los textos bíblicos; también realizamos un diálogo virtual entre los dos teólogos objeto de esta investigación. Para el análisis de la hermenéutica subyacente en las cristologías de Sobrino y Yoder tuvimos en cuenta el arco

hermenéutico propuesto por Paul Ricoeur, especialmente la segunda etapa -la etapa de explicación científica- y la tercera, la fase de comprensión.

Para la primera fase, la de la precomprensión, analizamos la biografía de los dos autores, cuáles han sido las experiencias y compromisos de cada uno de ellos. De esta forma identificamos las claves de lectura que utilizaron y el papel que desempeñó su contexto para el análisis del texto. Para la segunda fase, usamos un sistema de códigos para analizar cómo los dos se acercan a, y leen/explican/interpretan, los textos bíblicos. Usamos los principios y métodos de *Grounded Theory*. Esto nos permitió construir inductivamente una teoría, ir de lo particular a lo general. Para la tercera fase, el momento de la apropiación, analizamos la manera como los dos autores aplican y actualizan lo que encontraron en los textos, usados por ellos, a su propia realidad. Esta última fase es resultado de las dos anteriores; el análisis de los detalles (cómo se acercaban a los textos individualmente) nos llevó a formular de manera más general cómo cada uno de ellos construyó su cristología.

En la segunda parte de la investigación analizamos cómo Yoder lee los textos bíblicos y cómo los actualiza. Para ello tuvimos en cuenta el contexto en que vivió, los aspectos hermenéuticos y los exegéticos, su manera de actualizar el texto y la hermenéutica anabautista subyacente en su cristología. Igual procedimiento llevamos a cabo en la tercera parte con Sobrino, pero teniendo en cuenta la hermenéutica liberacionista subyacente en su cristología. Esto nos permitió concluir que las hermenéuticas subyacentes en las dos cristologías respondían a unas situaciones de la realidad que ellos estimaban que debían transformarse como expresión del compromiso y seguimiento a Cristo. Asimismo, concluimos que hay continuidades y discontinuidades con las hermenéuticas de sus correspondientes tradiciones -anabautismo y liberacionismo- y que en sus respectivas obras hay un círculo hermenéutico comparable con el que Juan Luis Segundo formuló.

En la cuarta parte de la investigación presentamos una propuesta tendiente a renovar la hermenéutica anabautista. Para ello comparamos las lecturas hermenéuticas de Yoder y Sobrino. Esto nos permitió identificar convergencias, divergencias, vacíos y complementariedades, que se constituyeron en la base para desarrollar una hermenéutica anabautista latinoamericana. La propuesta contempló tres momentos. En el primero, consideramos tres aspectos *sine qua non* para llevar a cabo una hermenéutica anabautista latinoamericana: la interculturalidad; la resistencia no violenta; y la igualdad, focalizando este último en la equidad de género. En el segundo, afirmamos los principios clásicos de la hermenéutica anabautista pero los complementamos: 1) Jesucristo sigue siendo clave de lectura para leer la Biblia, pero ahora como quien se identifica con los sin poder; 2) la Biblia se interpreta a sí misma pero, en pleno siglo XXI y ante la proliferación cada vez más de

movimientos fundamentalistas, es necesaria la exégesis; 3) la hermenéutica es tarea comunitaria, pero se requiere una comunidad más amplia que la local, en relación con otras, e inclusiva; 4) el Espíritu Santo es vigilante y abogado de la inclusividad y de la perspectiva feminista en los procesos de interpretación; y 5) el discipulado de alto costo, el del camino de la cruz, tiene repercusiones sociales y políticas de acuerdo al momento histórico. En el tercer momento contemplamos las implicaciones misionológicas, que resumimos en una *Missio Dei* sin conquista y no expansionista.

Los ejes reguladores de la hermenéutica

El trabajo arriba resumido nos permite concluir que los ejes reguladores de la praxis que siguieron las hermenéuticas anabautista de Yoder y de liberación de Sobrino son las mismas que sigue nuestra propuesta. Nos apropiamos de la imagen de un Jesús histórico que sigue una ética no violenta activa. Esto quiere decir, por un lado, que es un Jesús estrechamente vinculado con la realidad contextual y en conflictividad permanente con ella, comprometido con la transformación de dicha realidad mediante acciones no violentas en un momento histórico determinado que así lo exija. Por otro lado, un Jesús que no solamente asumió en algunos momentos de su vida la *no resistencia*, sino que también usó la *resistencia no violenta* ante los opresores y los violentos no sólo confrontándolos sino también retándolos a cambiar su forma de pensar y actuar.

De la misma manera, en nuestra propuesta hermenéutica el camino de la cruz es ineludible. Pero ese camino se entiende ya no como un designio divino sino como consecuencia de enfrentar los sistemas y poderes de este mundo enraizados en las estructuras sociales discriminatorias y en los sistemas políticos, económicos, y religiosos e ideológicos opresores. Por eso, esta perspectiva de la cruz no se puede fundamentar en la teoría de la satisfacción expiatoria. Más bien hemos seguido la *narrativa del Cristo victorioso* que tiene que ver con un estilo de vida que tiene como consecuencia el sacrificio y la fidelidad aún hasta la muerte.

Por último, nuestra propuesta toma como tercer eje regulador la no violencia y la reconciliación como expresión de la resurrección y del triunfo sobre los poderes en la cruz. Esto significa, por un lado, una no violencia activa, coherente con el testimonio de Jesucristo. Por el otro lado, implica trabajar por una reconciliación que tiene demandas para el presente, sobre todo en contextos de impunidad, pero que también invita a ver con esperanza el futuro.

Vida y Biblia entretejidas

Proponemos que los anabautistas latinoamericanos integren la vida y la Biblia. En las congregaciones comúnmente se aprecia un alto compromiso por el servicio y el trabajo social, incluyendo el trabajo por la objeción de conciencia al servicio militar. En el mundo anabautista encontramos por todas partes trabajo con niños de comunidades empobrecidas, con mujeres víctimas de la violencia y acompañamiento a comunidades desplazadas y/o refugiadas, entre otros. Sin embargo, las predicaciones y enseñanzas bíblicas parecerían estar desconectadas de estas realidades lo cual rompe el círculo hermenéutico. Es como si el Jesús histórico encarnado en las realidades de los pobres y que nos reta a transformarlas, caminara fuera de la Biblia; y que el Cristo de la Biblia fuera fundamentalista. Nuestra propuesta responde a esta problemática.

Una hermenéutica del discipulado político

La hermenéutica propuesta es una de seguimiento al Jesús histórico consistente con la ética de la no violencia activa. Se trata de una hermenéutica práctica, que parte de la realidad de negatividad, reconoce la conflictividad con ella y busca su transformación mediante la creación de comunidades alternativas donde se vivan los valores del reino de Dios. Asimismo, lleva a cabo acciones políticas que confrontan los sistemas y los poderes, pero respetando la vida y dignidad de las personas, tanto víctimas como victimarias, y reconociendo la humanidad del otro, incluyendo al enemigo. Es una hermenéutica que invita a correr con los costos, y no el designio, del seguimiento a Cristo, la cruz. Sin embargo, es una hermenéutica que no se queda en el sufrimiento y la desesperanza sino que apunta a un futuro mejor donde la reconciliación y la paz sean fruto de la justicia en la tierra y no para el más allá.

Limitaciones

En esta investigación nos encontramos con dos limitaciones principales. Una ha sido la escaza bibliografía relacionada con la hermenéutica anabautista desde *Abya Yala*. Sin embargo, reconocemos los esfuerzos recientes realizados por unas pocas personas académicas anabautistas de América Latina, hombres y mujeres, así como los proyectos que han surgido como efecto praxeológico de algunas reflexiones en distintos espacios. La otra, es que se acudió a dos autores de origen no latinoamericano. En el caso de Sobrino por ser el más representativo de la cristología liberacionista desde América Latina y su experiencia en carne propia del costo de seguir a Cristo en contextos de violencia. La elección de Yoder se debe,

principalmente, a que su obra *Jesús y la realidad política* influenció un gran número de anabautistas en América Latina.

Temas para el futuro

En este trabajo hemos enfatizado los temas que consideramos prioritarios para las iglesias anabautistas marcadas por una hermenéutica y una cristología desconectadas de la realidad social y política. Sin embargo, el trabajo a corto y mediano plazo debe tratar otros temas relacionados con la hermenéutica, algunos de los cuales hemos mencionado, pero sin profundizar en ellos, y otros que no hemos abordado. Algunos de tales temas tienen que ver con el medio ambiente, las opciones de identidad sexual y de género, el diálogo con las religiones originarias, la crisis alimentaria, la reconsideración de los textos apócrifos o deuterocanónicos, la globalización y la economía capitalista, entre otros. Asimismo, reconocemos la necesidad de hacer lecturas anabautistas desde la niñez, la mujer, la comunidad LGBTQ y las personas con discapacidades, entre otros.

Anabautismo y liberacionismo, compañeros de caminata

Los resultados del análisis de la hermenéutica que ha determinado las lecturas de los textos bíblicos y que fue fundante para la construcción de las respectivas cristologías de Yoder y Sobrino no se contradicen ni se distancian en su esencia. Al contrario, dichas lecturas se complementan. Cada una ayuda a corregir y/o suplir los vacíos de la otra. La sinergia entre las dos posibilita una nueva hermenéutica anabautista latinoamericana que, consideramos, ya está entre nosotros en formas prácticas, y que comienza a sistematizarse a partir de este trabajo.

Anabautismo y liberacionismo son compañeros de caminata en cuanto complementan y fortalecen la imagen de un Jesús histórico que se resistió a la venganza y el uso de las armas, que optó por los pobres y la no violencia, que aceptó la conflictividad con la realidad, pero buscó cómo transformarla mediante la creación de una comunidad dispuesta al sacrificio por confrontar los sistemas. Los mártires anabautistas y jesuitas del siglo XVI en Europa y el siglo XX en El Salvador, respectivamente, así lo demuestran.

Además, las hermenéuticas de Yoder y Sobrino, en sus respectivas obras, son respuestas proféticas al momento histórico en sus contextos: violencia, desplazamientos e injusticia, por un lado; evangelio de la gracia barata y alianza de la iglesia evangélica y católica en varias partes del mundo con los estados dictatoriales, por el otro lado. De ahí que tanto

Yoder como Sobrino usen la Biblia como una manera de evaluar y corregir las enseñanzas prevalentes en la iglesia.

En conclusión, la hermenéutica anabautista representada por Yoder y la hermenéutica liberacionista representada por Sobrino han sido esenciales para elaborar nuestra propuesta hermenéutica. La nueva hermenéutica propuesta se plasma en una *hermenéutica anabautista latinoamericana*, la cual conlleva la autocrítica, el reconocimiento de la alteridad, conciencia de la conflictividad histórica de América Latina, y la revaloración de la tradición pacifista del siglo XVI. Ella es resultado de reencontrarse con el Jesucristo histórico no violento.

SUMMARY AND CONCLUSION

The purpose of this research was to develop a Latin American Anabaptist hermeneutic based on a comparative analysis between the biblical hermeneutics of John Howard Yoder and Jon Sobrino.

We began this journey by testing the thesis that the Latin American Anabaptist hermeneutic—as a reading practice—carried out by ordinary people has fundamentalist, evangelical, and conservative features. Such traits stem from the same origin and historical development of the tradition in the lands of Latin America (*Abya Yala*), which has fostered the image of a Christ that is distant from reality. In this research, we critically analyzed this hermeneutic and image of Christ. The analysis was done by examining the *Shared Convictions* and some materials used by the Anabaptist congregations in Latin America for adult Sunday school, children's Sunday school, and some of the materials from the Movement of Women Theologians from Latin America (MTAL, for its acronym in Spanish), as well as official statements from conference leaders.

The verification of our initial suspicion led us to ask how to renew the Latin American Anabaptist hermeneutic. Our proposal then consisted in resorting to two different trusted sources, namely the ways in which John H. Yoder and Jon Sobrino read and interpret the texts about Jesus of Nazareth and upon which they built their Christologies: *The Politics of Jesus* and *Christology from Latin America*, respectively. The first one uses a hermeneutic that emphasizes obedience to the Word, while the second one uses a hermeneutic based on following Christ as an interpretive key and as a connecting thread. In resorting to these texts, we moved between two emphases on the figure of Jesus, the historical non-violent Jesus and the historical Jesus who was in permanent conflict with reality.

The main question with which we oriented this research was: How can a critical comparison between the hermeneutics of the Anabaptist tradition, represented by Yoder, and the liberationist hermeneutics, represented by Sobrino, provide the foundations for a new Latin American Anabaptist hermeneutic?

In this research we employed a bibliographical methodology. We observed the way in which both authors analyzed the biblical texts; we also conducted a virtual dialogue between

the two theologians who were subjects of the research. For the analysis of the underlying hermeneutics in the Christologies of Sobrino and Yoder we took into account the hermeneutic arc proposed by Paul Ricoeur, especially the second phase—the phase of scientific explanation—and the third phase, the phase of understanding.

In the first phase, the phase of pre-understanding, we analyzed the biography of the two authors, which were significant life experiences and commitments of each of them. In this way we identified the reading keys they used, and the role their context played when analyzing the text. In the second phase, we used a system of codes to analyze how both of them approached and read/explained/interpreted the biblical texts. We used the principles and methods of *Grounded Theory*. This allowed us to inductively build a theory, to go from the particular to the general. In the third phase, the phase of appropriation, we analyzed the way in which the authors applied and actualized what they found in the texts they chose in their own existential and social realities. This last phase is the result of the two previous ones; the analysis of the details (how they approached the texts individually) led us to formulate in a more general manner how each of them built their own Christologies.

In the second part of the research we analyzed how Yoder read the biblical texts and how he actualized them. We considered the context in which he lived, the hermeneutic and exegetic features, his way of actualizing the text and the underlying Anabaptist hermeneutic in his Christology. We carried out this same procedure in the third part with Sobrino, while considering the underlying liberationist hermeneutic in his Christology. This allowed us to conclude that the underlying hermeneutics in both Christologies responded to the situations of realities they believed had to be transformed as an expression of the commitment to, and the following of Jesus Christ. Likewise, we concluded that their hermeneutics have continuities and discontinuities with those of their Anabaptist and Liberationist traditions. We also concluded that in their respective works there was a hermeneutic circle comparable with the one Juan Luis Segundo formulated.

In the fourth part of the research, we presented a proposal aimed at renewing the Anabaptist hermeneutic. To do this we compared the hermeneutic readings of Yoder and Sobrino. This allowed us to identify convergences, divergences, gaps, and complementarities, which became the base for developing a new Latin American Anabaptist hermeneutic. The proposal contemplated three moments. In the first moment, we considered three aspects *sine qua non* to carry out a Latin American Anabaptist hermeneutic: interculturality; non-violent resistance; and equality, focusing the latter on gender equity. In the second moment, we

affirmed the classical principles of the Anabaptist hermeneutic and complemented them: 1) Jesus Christ is still an interpretive key for reading the Bible, but now as someone who identifies with those who do not have power; 2) the Bible "interprets itself", but in the twenty-first century and in light of the growing proliferation of fundamentalist movements, exegesis is necessary; 3) hermeneutics are a community task within a community that is broader than the local community, relates to "others", and is inclusive; 4) the Holy Spirit is vigilant and advocates for inclusivity and, especially, feminist perspectives in processes of interpretation; and 5) the high cost discipleship, the one that follows the path of the cross, has social and political ramifications and consequences in terms of the historical moment. In the third moment we contemplated the missiological implications summarized in a *Missio Dei* without conquest and not expansionist.

The regulatory axes of hermeneutics

The work summarized above allows us to conclude that the regulatory axes of the praxis followed by the Anabaptist hermeneutics of Yoder and by the liberationist hermeneutics of Sobrino are the same as those followed by this proposal. We appropriate the image of a historical Jesus that practices an active non-violent ethic. This means that, on one hand, we encounter a Jesus who is closely connected to the contextual reality and who is in permanent conflict with it, committed to the transformation of such reality through non-violent actions in a certain historical moment that calls for them. On the other hand, we encounter a Jesus who not only often chose *non-resistance* but also used *non-violent resistance* before oppressors and violent people. He not only confronted them, however, but also challenged them to change their ways of thinking and of acting.

In the same manner, in our hermeneutical proposal the way of the cross is unavoidable. This path is understood not as a pre-determined divine purpose, but as a consequence of confronting the systems and powers of this world that are engrained in discriminatory social structures and in political, economic, religious, and ideological oppressive systems. Because of this, the understanding of the cross cannot be based on the theory of expiatory satisfaction. This is why we have followed the *narrative of the victorious Christ*, which has to do with a way of life that has, as a consequence, sacrifice and fidelity even unto death.

Lastly, as the third regulatory axis, our proposal highlights non-violence and reconciliation as an expression of the resurrection and the triumph over the powers on the

cross. This means an active non-violence, coherent with the testimony of Jesus Christ; and the implication is to work for a reconciliation that has demands for the present, especially in contexts of impunity, yet also invites to see the future with hope.

Life and Bible interwoven

We propose that Latin American Anabaptists integrate anew Life and Bible. In congregations, it is common to appreciate a high commitment to service and social work, including the work for the conscientious objection to military service. In the Anabaptist world, we always find work being done with children of impoverished communities, work with women victims of violence, and accompaniment to displaced or refugee communities, among others ministries. However, the sermons and biblical teachings seem to be disconnected from these realities; this contradiction breaks the hermeneutic circle. It is as if the historic Christ who is incarnated in the realities of the poor and who challenges us to transform these realities walked outside the Bible; and as if the Christ of the Bible was a “fundamentalist”. Our proposal offers a response to this problem.

A hermeneutic of political discipleship

The proposed hermeneutic follows the “historical Jesus” (Christ) and is consistent with the ethic of active non-violence. It is about a practical hermeneutic that stems from the reality of negativity, recognizes its unrest with it, and seeks to transform it through the creation of alternative communities where the values of the kingdom of God are realized. In the same manner, it carries out political actions that confront the systems and powers while respecting the life and dignity of others (of both victims and perpetrators), and recognizes the humanity of the other, including the enemy. It is a hermeneutic that invites to suffer the costs (the cross), and not the pre-determined divine purpose, of following Christ. However, it is a hermeneutic that does not dwell in suffering and hopelessness; rather, it points the way to a better future in which reconciliation and peace result from justice on earth and not the hereafter.

Limitations

In this research we find two main limitations. One has been the scarce bibliography related to the Anabaptist hermeneutic from *Abya Yala*. However, we recognize the recent efforts carried out by a few Latin American Anabaptist academics, men and women, as well as the projects that have emerged as praxeological effects from some reflections in different

spaces. The other limitation is that we resorted to two authors of non-Latin American origins. We chose Sobrino for being the best representative of Latin American liberationist Christology and for his embodied experience of the cost of following Christ in contexts of violence. We chose Yoder mainly because his work, *The Politics of Jesus*, significantly influenced a large number of Latin American Anabaptists.

Issues for the future

In this work, we have emphasized the issues we consider to be a priority for Anabaptist churches whose hermeneutic and Christology are disconnected from the social and political reality. However, the work for short- and medium-term must be to address other issues related to the hermeneutic, some of which we have mentioned without going deeply into them, and others that have not been discussed. Some of these issues have to do with the environment, sexual identity and gender, dialogue with native religions, the food crisis, reconsideration of the apocryphal or deuterocanonic texts, and globalization and capitalist economy, among others. We also recognize the need for Anabaptist readings from the perspective of children, women, the LGBTQ community, and people with disabilities, among others.

Anabaptism and liberationism as walking companions

The results of the analysis of the hermeneutics that have determined the readings of the biblical texts, and which were foundational for the construction of the respective Christologies of Yoder and Sobrino, are not fundamentally contradicting or distancing in their essence; rather, such readings are complementary. Each one helps to correct and/or fill the gaps of the other. The synergy between the two allows for a new Latin American Anabaptist hermeneutic that, we consider, is already among us in practical ways and is beginning to be systematized through this research.

Anabaptism and liberationism can be viewed as walking companions that complement and strengthen the image of a historical Jesus. The Jesus who resisted vengeance and the use of weapons, who chose and side with the poor and non-violence, and who accepted unrest with the reality around him; yet sought to transform it through the creation of a community that was willing to sacrifice itself in order to confront the systems. This was demonstrated by the Anabaptist martyrs of the sixteenth century in Europe and the Jesuit martyrs of the twentieth century in El Salvador.

In addition, the hermeneutics of Yoder and Sobrino are prophetic answers to the historical moment of their contexts: violence, displacements, and injustice, on the one hand; and the gospel of cheap grace and the alliance of evangelical and catholic churches in various parts of the world with dictatorial states, on the other. This is the case because Yoder and Sobrino found in the Bible a way to evaluate and correct the prevalent teachings of the church.

In conclusion, the Anabaptist hermeneutic represented by Yoder and the liberationist hermeneutic represented by Sobrino have been essential to elaborate our hermeneutical proposal. The new proposed Latin American Anabaptist hermeneutic entails self-criticism, the recognition of alterity or otherness, awareness of the historical unrest of Latin America, and the reassessment of the pacifist tradition of the sixteenth century. This hermeneutic is the result of re-encountering the non-violent Jesus Christ in the midst of our historical reality.

SAMENVATTING EN CONCLUSIES

Het doel van dit onderzoek was het ontwikkelen van een Latijns-Amerikaanse Anabaptistische hermeneutiek gebaseerd op een vergelijkende analyse van de bijbels-hermeneutische ontwerpen van John Howard Yoder en Jon Sobrino.

We begonnen onze zoektocht met het onderbouwen van de stelling dat de Latijns-Amerikaanse Anabaptistische hermeneutiek — verstaan als leespraktijk van Latijns-Amerikaanse Doopsgezinde gewone lezers — fundamentalistisch, 'evangelical' en conservatief van aard is. Deze karaktertrekken vinden hun gemeenschappelijke oorsprong in de historische ontwikkeling van de traditie in Latijns-Amerika (*Abya Yala*), die het beeld heeft gekoesterd van een Christus die ver af staat van de werkelijkheid. In ons onderzoek hebben we deze hermeneutiek en beelden van Christus kritisch onderzocht. Onze analyse richtte zich op de *Convicciones Compartidas* (Gedeelde Overtuigingen) en materiaal dat door Doopsgezinde gemeenten in Latijns-Amerika gebruikt wordt voor zondagschool bijeenkomsten van volwassenen en kinderen, alsmede op materiaal van de *Movimiento de Mujeres Teólogas de América Latina* (IMTAL, Beweging van Vrouwelijke Theologen in Latijns-Amerika) en officiële verklaringen van leiders van conferenties.

De bevestiging van onze aanvankelijke verdenking leidde ons tot de vraag hoe de Latijns-Amerikaanse Anabaptistische hermeneutiek hernieuwd kan worden. Ons voornemen was om naar twee verschillende betrouwbare bronnen te kijken, namelijk hoe John H. Yoder en Jon Sobrino de teksten over Jezus van Nazareth lezen en interpreteren en op basis waarvan zij hun Christologieën ontwerpen, respectievelijk: *The Politics of Jesus* (Spanish: *Jesús y la realidad política*) en *Cristología desde América Latina*. De eerste (Yoder) ontwerpt een hermeneutiek die nadruk legt op de gehoorzaamheid aan het Woord, terwijl de tweede (Sobrino) tot een hermeneutiek komt waarin de navolging van Christus als leidraad en leessleutel dient. In de loop van ons onderzoek van beide teksten bewogen we ons tussen twee verschillend geaccentueerde beelden van de figuur van Jezus: de historische, niet-gewelddadige Jezus en de historische Jezus in permanent conflict met de werkelijkheid.

De kernvraag die dit onderzoek oriënteerde, was: hoe kan een kritische vergelijking tussen de hermeneutiek van de Doopsgezinde traditie, vertegenwoordigd door Yoder, en de

hermeneutiek van bevrijding, vertegenwoordigd door Jon Sobrino, een fundament opleveren voor een nieuwe Latijns-Amerikaanse Anabaptistische hermeneutiek?

We gebruikten in dit onderzoek een bibliografische methode. We keken naar de wijze waarop beide auteurs de bijbelteksten analyseerden; tevens organiseerden we een virtuele dialoog tussen beide auteurs die in dit onderzoek centraal staan. Voor de analyse van de hermeneutiek die ten grondslag ligt aan de Christologie van Sobrino en Yoder, hebben wij als uitgangspunt genomen de ´hermeneutische boog´ zoals voorgesteld door Paul Ricoeur, vooral de tweede fase van dit leesproces — de fase van de wetenschappelijke uitleg — en de derde, de fase van het begrijpen.

Om greep te krijgen op de eerste fase — die van het prefiguratieve verstaan — analyseerden we de biografie van beide auteurs: wat zijn de belangrijke levenservaringen van beide auteurs geweest, waarmee hebben zij zich geëngageerd? We kwamen zo op het spoor van de door hen gebruikte leessleutels en de rol die hun context heeft gespeeld in hun tekstanalyse. Voor de analyse van de tweede fase gebruikten we een coderingssysteem dat ons in staat stelde na te gaan hoe beide auteurs de bijbelteksten benaderden en lazen/uitlegden/interpreteerden. We maakten daarbij gebruik van de principes en methoden van *Grounded Theory*. Dit stelde ons in staat om op inductieve wijze een theorie op te bouwen die van het bijzondere naar het algemene leidde. In de derde fase, het moment van toeëigening, analyseerden we op welke wijze de auteurs dat wat ze in de uitgekozen teksten vonden toepasten op en actualiseerden binnen hun eigen existentiële en sociale werkelijkheid. Deze laatste fase is het resultaat van de vorige twee; de analyse van de details (hoe ieder van beide auteurs de tekst benaderde) leidde ons tot het formuleren op een meer algemene wijze hoe beiden hun christologie construeerden.

In het tweede deel van het onderzoek analyseerden we hoe Yoder de bijbelteksten las en actualiseerde. We hielden daarbij rekening met de context waarin hij leefde, de hermeneutische en exegetische aspecten van zijn bijbelinterpretatie, zijn manier van actualiseren van de tekst en de Anabaptistische hermeneutiek die het fundament vormt van zijn Christologie. Dezelfde weg volgenden we in het derde deel met betrekking tot Sobrino, maar nu rekening houdend met de bevrijdingshermeneutiek die het fundament van zijn Christologie vormt. Zo konden we concluderen dat de onderliggende hermeneutiek van beide Christologieën reageert op situaties in de werkelijkheid waarvan beide auteurs menen dat ze getransformeerd moeten worden als uitdrukking van de verbondenheid met en navolging van Christus. Tevens kwamen we tot de conclusie dat er sprake is van zowel continuïteit als discontinuïteit ten opzichte van de hermeneutiek van hun respectievelijke Anabaptistische en bevrijdingstheologische tradities. We concludeerden tevens dat zich in het werk van beiden

een hermeneutische cirkel manifesteert vergelijkbaar met wat Juan Luis Segundo daarover gezegd heeft.

In het vierde deel van het onderzoek formuleerden we een voorstel voor vernieuwing van de Anabaptistische hermeneutiek. Hiertoe vergelijken we de hermeneutische lezingen van Yoder en Sobrino. Dit stelde ons in staat overeenkomsten en verschillen, leemten en complementariteit aan te wijzen, die het fundament vormden voor de ontwikkeling van een nieuwe Latijns-Amerikaanse Doopsgezinde hermeneutiek. Het voorstel omvatte drie momenten. In het eerste beschouwen we drie aspecten van wat we als een *conditio sine qua non* voor een Latijns-Amerikaanse Anabaptistische hermeneutiek zien: interculturaliteit; niet-gewelddadig verzet; en gelijkheid, gericht op 'gender-gelijkheid'.

In het tweede bevestigden we de klassieke beginselen van de Anabaptistische hermeneutiek en vulden deze aan: 1) Jezus Christus blijft de leessleutel voor het bijbellezen, maar nu als degene die zich identificeert met de machtelozen; 2) De Bijbel legt zichzelf uit, maar in de 21e eeuw en de toenemende verspreiding van fundamentalistische bewegingen, is exegese noodzakelijk; 3) De hermeneutiek is een communautaire taak van een gemeenschap die boven het lokale uitgaat, die zich verhoudt tot 'de ander' en inclusief is; 4) De Heilige Geest is alert en pleit voor inclusiviteit en, vooral, voor het honoreren van het feministisch perspectief in het proces van betekenisgeving; en 5) Het discipelschap van de hoge kosten, dat het pad van het kruis volgt, heeft sociale en politieke gevolgen al naar gelang het historische moment waarin het plaatsvindt. In het derde moment beschouwden we de missiologische implicaties, die we samenvatten in een *Missio Dei* zonder verovering en niet-expansionistisch.

De ordeningsprincipes van de hermeneutiek

De bovenstaande samenvatting van ons werk laat ons concluderen dat de ordeningsprincipes van de praxis die Yoder in zijn Anabaptistische en Sobrino in zijn bevrijdingshermeneutiek toepassen dezelfde zijn die ons voorstel wil volgen. We maken ons het beeld van een historische Jezus eigen die een geweldloze actieve ethiek praktiseert. Dit betekent enerzijds dat dit een Jezus is die nauw verbonden is met de contextuele realiteit en zich in voortdurend conflict met haar bevindt, zich inzettend voor de transformatie van deze werkelijkheid door geweldloze acties op het historische moment dat dit vereist. Aan de andere kant vinden we een Jezus die niet alleen vaak voor 'geen-weerstand' (no-resistencia) koos, maar ook voor geweldloos verzet koos tegen de onderdrukkers en gewelddadige mensen. Hij trad hen niet alleen tegemoet, maar daagde hen ook uit hun manier van denken en handelen te veranderen.

Op dezelfde manier is in ons hermeneutische voorstel de weg van het kruis onontkoombaar. Deze weg dient men niet op te vatten als een vooraf-bepaalde goddelijke bedoeling, maar als gevolg van de confrontatie met de systemen en machten van deze wereld, genesteld in discriminerende sociale structuren en in repressieve politieke, economische, religieuze en ideologische systemen. Hierom kan het begrijpen van wat het kruis is niet worden gebaseerd op de theorie van de verzoenende genoegdoening (*satisfacción expiatoria*). Hierom hebben wij het verhaal van de zegevierende Christus gevolgd, dat te maken heeft met een manier van leven die het offer en de als consequentie heeft, zelfs tot in de dood.

Tenslotte benadrukt ons voorstel, als derde ordeningsprincipe, geweldloosheid en verzoening als uitdrukking van de opstanding en overwinning op de machten door het kruis. Dit betekent actieve geweldloosheid, in overeenstemming met het getuigenis van Jezus Christus. De implicatie daarvan is werken aan een verzoening die eisen stelt aan het heden, vooral in de context van straffeloosheid, maar ons ook uitnodigt om hoopvol naar de toekomst te kijken.

Leven en Bijbel verweven

We stellen voor dat onder Latijns-Amerikaanse Doopsgezinden leven en bijbel opnieuw met elkaar verweven worden. In de lokale gemeente wordt over het algemeen een grote betrokkenheid op dienstbaarheid en sociaal werk op prijs gesteld, waaronder het werk met de gewetensbezwaarden tegen militaire dienst. In de Doopsgezinde wereld vinden we overal het werken met kinderen uit arme gemeenschappen, met vrouwen die slachtoffer zijn van geweld, en begeleiding van de ontheemde gemeenschappen en/of vluchtelingen, samen met andere vormen van dienstverlening en engagement. Echter, de preken en bijbels onderwijs schijnen te worden losgekoppeld van deze werkelijkheid; deze tegenstrijdigheid doorbreekt de hermeneutische cirkel. Het is alsof de historische Christus, vleesgeworden in de werkelijkheid van de armen en die ons uitdaagt deze te transformeren, zijn weg buiten de Bijbel gaat; en alsof de Christus van de bijbel een fundamentalist was. Ons voorstel wil een antwoord zijn op dit probleem.

Een hermeneutiek van politiek discipelschap

De hermeneutiek die wij hier voorstellen is volgt de “historische Jezus” en is consistent met de ethiek van de actieve geweldloosheid. Het gaat om een praktische hermeneutiek die voortkomt uit een werkelijkheid vol negativiteit, erkent daarmee niet willen leven, en tracht deze te transformeren door het scheppen van alternatieve gemeenschappen waarin waarden

van Gods koninkrijk werkelijkheid worden. Waar men, evenzeer, politieke acties uitvoert die de confrontatie zoeken met de systemen en de machten, maar met eerbiediging van het leven en de waardigheid van anderen (van slachtoffers zowel als daders), en waarin de menselijkheid van de ander wordt erkend, ook die van de vijand. Het is een hermeneutiek die uitnodigt de kosten (het kruis) te dragen, niet als zou het om Gods plan gaan, maar van de navolging van Christus. Het is echter niet een hermeneutiek die stopt bij leed en wanhoop, maar verwijst naar een betere toekomst waar verzoening en vrede vrucht der gerechtigheid op de aarde zijn en niet naar het hiernamaals.

Beperkingen

Dit onderzoek kent twee belangrijke beperkingen. Eén is de beperkte literatuur geweest over de Doopsgezinde hermeneutiek in *Abya Yala* (Latijns-Amerika). Echter, we erkennen de recente inspanningen van een paar academisch geschoolde Latijns-Amerikaanse Doopsgezinden, mannen zowel als vrouwen, evenals projecten die zijn voortgekomen als praxeologisch effect van een aantal processen van beschouwing op verschillende plaatsen. Het andere is dat wij twee auteurs onderzochten van niet Latijns-Amerikaanse afkomst. We kozen voor Sobrino omdat hij de belangrijkste vertegenwoordiger is van de bevrijdingstheologische Christologie in Latijns-Amerika en vanwege zijn ervaring, in eigen vlees, met wat de navolging van Christus in contexten van geweld kost. WE kozen voor Yoder vooral omdat zijn werk, *The Politics of Jesus* (*Jesús y la realidad* política) een groot aantal Doopsgezinden in Latijns-Amerika diepgaand heeft beïnvloed.

Onderwerpen voor de toekomst

In dit boek hebben we de nadruk gelegd op de thema's die wij prioritair achten voor de Doopsgezinde kerken wier hermeneutiek en Christologie losgekoppeld zijn de sociale en politieke werkelijkheid. Echter, voor de korte en middellange termijn moeten ook andere thema's besproken worden die gerelateerd aan de hermeneutiek; sommige daarvan zijn al genoemd, maar zonder dat we er dieper op zijn ingegaan, andere werden nog niet besproken. Sommige van deze kwesties hebben te maken met het milieu, seksuele en gender-identiteit, de dialoog met de oorspronkelijke godsdiensten, de voedselcrisis, het herwaarderen van de apocriefe of deutero-canonieke boeken, globalisering en de kapitalistische economie, onder anderen. Evenzeer erkennen we de noodzaak om tot Anabaptistische interpretaties te komen vanuit het perspectief van kinderen, vrouwen, de LGBTQ-gemeenschap en mensen met een beperking.

Anabaptisme en Bevrijding, tochtgenoten

De resultaten van de analyse van de hermeneutiek die de lezingen bepaald heeft in de constructie van de Christologieën van Yoder enerzijds en Sobrino anderzijds spreken elkaar niet tegen of tonen essentiële verschillen. Integendeel, ze vullen elkaar aan. Elk van beide helpt de andere te corrigeren en de tekortkomingen van de andere aan te vullen. De synergie tussen beide Christologieën maakt het ontwerpen van een nieuwe Latijns-Amerikaanse Anabaptistische hermeneutiek mogelijk, die, naar ons oordeel, al onder ons bestaat in allerlei praktische vormen en waarmee, op basis van de resultaten van dit onderzoek, een begin van systematisering gemaakt is.

Anabaptisme en Bevrijdingsdenken kunnen gezien worden als tochtgenoten die elkaar aanvullen en het beeld van de historische Christus versterken. De Jezus die zich verzette tegen wraak en het gebruik van wapens, die gekozen heeft voor de armen en geweldloosheid, die onrust met de hem omringende werkelijkheid aanvaarde, maar toch getracht heeft die te veranderen door het scheppen van een gemeenschap bereid zichzelf te offeren in de confrontatie met de systemen. De Doopsgezinde martelaren van de 16e eeuw in Europa en de Jezuïtische martelaren van de 20e eeuw in El Salvador bewijzen dit.

Bovendien zijn de hermeneutische ontwerpen van Yoder en Sobrino profetische antwoorden op het historische moment in hun context: geweld, verdrijving en onrecht, enerzijds, het Evangelie van de goedkope genade en het verbond van katholieke en protestantse kerken in verschillende delen van de wereld met dictaturen, anderzijds. Het zijn profetische ontwerpen omdat Yoder en Sobrino in de Bijbel een manier vonden voor het beoordelen en corrigeren van wat in de Kerk vaak onderwezen wordt.

Kortom, de Doopsgezinde hermeneutiek vertegenwoordigd door Yoder en de bevrijdingstheologische hermeneutiek vertegenwoordigd door Sobrino zijn van elementair belang geweest voor de ontwikkeling van de door ons voorgestelde hermeneutiek. Het nieuwe voorgestelde Latijns-Amerikaanse Doopsgezinde hermeneutische ontwerp bevat zelfkritiek, de erkenning van het anders-zijn van de ander, de bewustwording van de historische onrust van Latijns-Amerika, en een herwaardering van de pacifistische traditie van de 16e eeuw. Deze hermeneutiek is het resultaat van een her-ontmoeting met de historische, geweldloze Jezus Christus, midden in onze historische werkelijkheid.

BIBLIOGRAFÍA

Actualidad universitaria, "Jon Sobrino, nuevo Doctor Honoris Causa por la Universidad de Deusto", disponible en https://www.actualidaduniversitaria.com/?s=sobrino. Fecha de acceso: 28 de agosto de 2014.

Aguirre, Rafael, *Cuadernos de teología Deusto no. 5. Aproximación actual al Jesús de la historia*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1996.

Ajo, Clara Luz y de la Paz, Marianela (ed.), *Teología y género.* La Habana: Caminos, 2003.

Alberigo, Giuseppe (ed.), *Historia de los concilios ecuménicos*. Segunda edición. Salamanca: Sígueme, 2004.

Alberigo, Giuseppe (ed.), *Historia de los Concilios Ecuménicos*. Salamanca: Sígueme, 2004.

Aquino, María del Pilar y Tamez, Elsa, *Teología feminista latinoamericana*. Quito: Pruriminor, 1998.

Augsburger, David, *Dissident Discipleship*. Grand Rapids, Mi.: Brazos, 2006.

Bal, Mieke, *Murder and Difference: Gender, Genre, and Scholarship on Sisera´s Death*. Translated by Matthew Gumpert. Bloomington and Indianapolis: Indiana University, 1986.

Balz, Horst y Gerhard Schneider, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. Vol. I y II. Salamanca: Sígueme, 1996.

Barret, Lois, "Defining Missional Church" en James Kraybill y otros, editors, *Evangelical, Ecumenical and Anabaptist Missiologies in Conversation*. Maryknoll, NY.: Orbis Books, 2006, p. 177.

Barros, Marcelo, "Jesús de Nazaret: Orixá de La Compasión. Elementos para una cristología afro-brasileña" en Vigil, José María, org., *Bajar de la cruz a los pobres: cristología de la liberación*. México: DABAR, 2007, pp. 17- 25.

Bastian, Jean-Pierre, *Historia del protestantismo en América Latina*. México: CUPSA, 1990.

Bedford, Nancy, "Jesus Christus und das gekreuzigte Volk: Christologie der Nachfolge und des Martyriums bei Jon Sobrino" (Jesus Christ and the Cruficified People: Christology of Discipleship and Martyrdom in Jon Sobrino). Doctor of Theology (*Dr. theol., magna cum laude*), Karl-Ludwigs-Universität Tübingen, Germany, 1994.

Bedford, Nancy, "Teología por el camino del seguimiento de Jesús", p. 5., disponible en https:// dokumen.tips/documents/nancy-bedford-seguimiento-de-jesus.html. Fecha de acceso: 15 de septiembre de 2018.

Bender, Harold Stauffer and Myrta Biber, *La visión anabautista*. Bogotá, Colombia; Ciudad de Guatemala, Guatemala: CLARA-SEMILLA, 2000.

Benítez, Raul, “Procesos de paz en la teoría y en la práctica; Centroamérica y México en los años 90” en Bodemer, Klaus, Sabine Kurtenbac y Klaus Meschkat, editores, *Violencia y regulación de conflictos en América Latina*. Caracas: Nueva Sociedad, 2001, pp. 379-402.

Boff, Clodovis, *Teología de lo político: sus mediaciones*. Salamanca: Sígueme, 1980.

Boff, Clodovis, *Theology and Praxis: Epistemological Foundations*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1987.

Boff, Leonardo y Clodovis Boff, *Introducing Liberation Theology*. Maryknoll, NY.: Orbis Books, 1989.

Boff, Leonardo, “Cristología a partir del Nazareno” en Vigil, José María, org., *Bajar de la cruz a los pobres: cristología de la liberación*. México: DABAR, 2007, pp. 26-31.

Boff, Leonardo, *Teología desde el lugar del pobre.* Santander: Sal Terrae, 1986.

Brackley, Dean S.J., “Theology and Solidarity. Learning from Sobrino´s Method” en Pope, Stephen J. (ed.), *Hope and Solidarity. Jon Sobrino´s Challenge to Christian Theology*. Maryknoll: Orbis Books, 2002, pp. 3-15.

Branson, Mark Lau and René Padilla (eds.), *Conflict and Context. Hermeneutics in the Americas*. Gran Rapids, Mi.: Eerdmans, 1986.

Breneman, Janet y otros (eds.), *Enséñanos tus caminos. Currículo para niños y niñas*. Bogotá: CLARA-SEMILLA, s.f.

Brown, Raymond E., *Introducción al Nuevo Testamento. 2. Cartas y otros escritos*. Traducción de Antonio Piñero. Madrid: Trotta, 2002, pp. 1045-1061.

Brun Bessonart, Tony, *El ministerio pastoral de Menno Simons: de ayer y para hoy*. Saline, Mi.: DiggyPod, 2009.

Brunk, Timothy, “Leonardo Boff and Jon Sobrino: seventy years of life” en Lefebvre Solange and Luiz Carlos Susin, *Migration in a Global World*. London: SCM, 2008, pp. 149-152.

Caballero, José María, *Hermenéutica y Biblia*. Estella: Verbo Divino, 1994.

Camara, Dom Hélder, *Espiral de violencia*. Quinta edición. Salamanca: Sígueme, 1970.

Carranza, Salvador (ed.), *Mártires de la UCA. 16 de noviembre de 1989*. El Salvador: UCA.

Carter, Craig A., *The Politics of the Cross: The Theology and Social Ethics of John Howard Yoder*. Grand Rapids, Mi.: Brazos, 2001.

Codina, Victor, *¿Qué es la Teología de la liberación?* Segunda edición. Bogotá: CINEP, 1988.

Codina, Victor, “Los pobres, la iglesia y la teología” en Vigil, José María, org., *Bajar de la cruz a los pobres: cristología de la liberación*. México: DABAR, 2007, pp. 50-57.

Comblin, José, “Reflexiones sobre la Notificación enviada a Jon Sobrino” en Vigil, José María, org., *Bajar de la cruz a los pobres: cristología de la liberación*. México: DABAR, 2007, *Ibid*., p. 58-64.

Comisión de la Verdad, *De la locura a la esperanza: la guerra de 12 años en El Salvador. Informe de la Comisión de la Verdad 1992-1993*. San José: DEI, 1993.

Comisión para la Defensa de los Derechos Humanos de Centroamérica-CODEHUCA, *La impunidad y sus efectos*. San José: CODEHUCA, 1995.

Comité Ejecutivo de la Asociación Europea de Teología Católica, "Reacciones a la notificación de la congregación vaticana para la Doctrina de la Fe sobre la obra de Jon Sobrino", *Concilium*, 321 (2007), p. 163.

Congreso Mundial Menonita, "Guía Mundial", disponible en https://www.mwc-cmm.org/sites/default/files/website_files/mwc_world_directory_2015_statistics.pdf. Fecha de acceso: 1 de junio de 2016.

Consejo Episcopal Latinoamericano-CELAM, *III Conferencia general del episcopado latinoamericano: Puebla, la evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*. Segunda edición. Bogotá: CELAM, 1985.

Consejo Episcopal Latinoamericano-CELAM, *Segunda conferencia general del episcopado latinoamericano. Documento de Medellín, conclusiones: la iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*. Bogotá: CELAM, 1990.

Consulta Anabautista Latinoamericana, *Anabautismo Latinoamericano: desafíos para el siglo XXI*. Guatemala: SEMILLA, 2000.

Cormie, Lee, "El Jesús de la historia, los cristos de la fe y la esperanza de que otro mundo es posible" en Vigil, José María, org., *Bajar de la cruz a los pobres: cristología de la liberación*. México: DABAR, 2007, pp. 69-78.

Cotterell, Peter y Max Turner, *Linguistics and Biblical Interpretation*. Downers Grove, Ill.: Intervarsity, 1989.

Cramer, David, Jenny Howell, Jonathan Tran y Paul Martens, "Scandalizing John Howard Yoder", *The other Journal: an Intersection of Theology and Culture*, July 7, 2014, disponible en https://theotherjournal.com/2014/07/07/scandalizing-john-howard-yoder/. Fecha de acceso: 31 de mayo de 2017.

Croatto, José Severino, *Exilio y sobrevivencia. Tradiciones contraculturales en el Pentateuco*. Buenos Aires: LUMEN, 2000.

Croatto, José Severino, *Hermenéutica bíblica: para una teoría de la lectura como producción de sentido.* Buenos Aires: LUMEN, 1994.

Croatto, José Severino, *Hermenéutica práctica. Los principios de la hermenéutica bíblica en ejemplos*. Quito: Centro Bíblico Verbo Divino, 2002.

Crossan, John Dominic, *Paul Ricoeur on Biblical Hermeneutics*, *Semeia* 4. Missoula, Mont.: Society of Biblical Literature, 1975.

Cuadernos Anabautistas de Educación Bíblica Congregacional-CAEBC, *Bases para la identidad del pueblo de Dios*. *Tomo I*. Scottdale, Pa.: Mennonite Publishing House, 1984.

de Loyola, Ignacio, *Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola*. Santander: Sal Terrae, 1986.

de Wit Hans y Edgar Antonio López, directores, *Lectura intercultural de la Biblia en contextos de impunidad en América Latina*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2013.

de Wit, Hans, *Empirical Hermeneutics, Interculturality, and Holy Scripture*. Elkhart, In.: Institute of Mennonite Studies, 2012.

de Wit, Hans, *En la dispersión el texto es patria. Introducción a la hermenéutica clásica, moderna y posmoderna*. San José, Costa Rica: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2002.

de Wit, Hans, Louis Jonker, Marleen Kool and Daniel Schipani (eds.), *Through the Eyes of Another*. *Intercultural Reading of the Bible*. Elkhart, In: Institute of Mennonite Studies, 2004.

de Wit, Hans, *Por un solo gesto de amor: lectura de la Biblia desde una práctica intercultural*. Buenos Aires: Instituto Universitario ISEDET, 2010.

Deiros, Pablo Alberto, *Historia del cristianismo en América Latina*. Buenos Aires: FTL, 1992.

de Lima, Silvia Regina, Deifelt Wanda, Pintos de Cea-Naharro, Margarita y otras, "Teología y Género", *Alternativas: Revista de análisis y reflexión teológica*, 26 (2004).

Denzinger, Enrique, *El magisterio de la Iglesia: manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la iglesia en materia de fe y costumbres*. Traducción al español por Daniel Ruiz Bueno. Barcelona: Herder, 1963.

Doggett, Marta, *Una muerte anunciada: el asesinato de los jesuitas en El Salvador*. Versión española: Pedro Armada. San Salvador: UCA, 1994.

Driver, Juan, *Convivencia radical: espiritualidad para el siglo 21*. Buenos Aires: Kairós, 2007.

Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta, 1998.

Dyck, Cornelius, *Introducción a la historia Menonita*. Guatemala: SEMILLA, 1996.

Ellacuría, Ignacio y Jon Sobrino (eds.), *Mysterium Liberations. Tomos I y II*. San Salvador: UCA, 1990.

Entrevista sobre el trabajo de CAEBC, *Menoticias* 49, 1987, pp. 11-12.

Escobar, Samuel, "Latin America and Anabaptist Theology" en Roth, John D. (ed.), *Engaging Anabaptism: Conversations with a Radical Tradition*. Scottdale, Pa. and Waterloo On.: Herald, 2001, pp. 75-88.

Finger, Thomas, *A contemporary Anabaptist Theology. Biblical, Historical, Constructive*. Downers Grow, Ill.: Inter Varsity, 2004.

Flanders, Ellen, Janet Lugo y otros, *Proyecto de Alternativas a la Violencia: manual curso básico*. Bogotá: Justapaz, s.f.

Flores García, Victor y Oscar Arturo Castro, Comp., *El puño y el verbo: el legado jesuita de Centroamérica al mundo*. El Salvador: UCA, 2013.

Frei, Hans, *The identity of Jesus Christ: The Hermeneutical Bases of Dogmatic Theology*. Philadelphia, Pa.: Fortress, 1975.

Fundación Luis Espinal, *Comentario a la "Notificación" sobre Jon Sobrino. Colección Cristianisme i justícia*. Barcelona: Cristianisme i justícia, 2007, pp. 7-47;

García-Pelayo y Gross, Ramón, *Pequeño Larousse ilustrado*. México: Larousse, 1984.

General Conference Mennonite Church and Mennonite Church, *Confesión de fe en una perspectiva Menonita*. Traducción de Zulma Prieto. Scottdale, Pa.: Herald, 2000.

Georg-Gadamer, Hans, *Verdad y método II.* Traducido al español por Manuel Olasagasti. Octava edición. Salamanca: Sígueme, 2010.

Gibellini, Rosino, *La teología del siglo XX*. Traducción de Rufino Velasco. Santander: Sal Terrae, 1998.

Glaser, Barney G. and Anselm L. Strauss, *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research.* New Brunswick, USA, and London, U.K.: Aldine Publishing Co., 1999.

Glaser, Barney G., *Basics of Grounded Theory Analysis*. Mill Valley, Ca.: Sociology, 1992.

Gómez-Acebo, Isabel (ed.), *Mujeres que se atrevieron*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 1998.

Gómez-Acebo, Isabel (ed.), *Mujeres y ¿sectas? ayer y hoy*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2000.

González, Justo L., *Historia del Cristianismo. Desde la era de la Reforma hasta la era inconclusa. Tomo 2*. Miami: Unilit, 1994.

González, Justo, *Diccionario Manual Teológico*. Barcelona: Clie, 2010.

González, Justo, *Historia del cristianismo*. Tomo I. Miami, Fl.: Unilit, 1994.

González, Ondina E. y Justo L. González, *Christiany in Latin America. A History*. Cambridge: Cambridge University, 2008.

Gottwald, Norman K. y Richard A. Horsley, eds., *The Bible and Liberation: Political and Social Hermeneutics*. Revised edition. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1993.

Gross, Jeffrey and John D. Rempel. *The Fragmentation of the Church and its Unity in Peacemaking*. Grand Rapids, Mi.: W.B. Eerdmans, 2001.

Guth Yoder, Anna Marie, *What I Hold Precious*. On.: Rebecca Yoder Neufeld, 2013.

Gutiérrez, Gustavo, *Teología de la liberación*. Decimoséptima edición. Salamanca: Sígueme, 2004.

Harrington, Daniel J., S.J., “What Got Jesus Killed? Sobrino´s Historical-Theological Reading of Scripture” en Pope, Stephen J., *Hope and Solidarity. Jon Sobrino´s Challenge to Christian Theology*. Mryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2002, pp. 79-89.

Hauerwas, Stanley, “Peace is Patience”, *The Sign of Peace. Journal of the Catholic Peace Fellowship* 9.1, (Spring 2010), pp. 7-10.

Hauerwas, Stanley, “The Nonresistant Church: The Theological Ethics of John Howard Yoder”, *Vision and Virtue*. Notre Dame: Fides, 1974, pp. 197-221.

Hauerwas, Stanley, Chris Huebner and Mark Thiessen Nation, *The Wisdom of the Cross: Essays in Honor of John Howard Yoder*. Grand Rapids, Mi.: Eerdmans, 1999.

Hauerwas, Stanley, Chris K. Huebner, Harry J. Huebner and Mark Thiessen Nation, *The Wisdom of the Cross: Essays in Honor of John Howard Yoder*. Eugene, Or.: Wipf and Stock, 2005.

Hays, Richard, *The Moral Vision of the New Testament: Community, Cross, New Creation. A Contemporary Introduction to New Testament Ethics*. San Francisco, Cal.: Harper, 1996.

Hege, Christian y Harold Bender, *Martyrs Synod*. Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online, 1957, disponible en http://gameo.org. index.php?tittle=martyrs%27_Synod&oldid=111413. Fecha de acceso: 19 de Mayo de 2014.

Hennelly, Alfred T. S.J., *Liberation Theologies: The Global Pursuit of Justice*. Mystic, CT.: Twenty-third Publications, 1995.

Hershberger, Guy Franklin, *War, Peace and Nonresistance*. Scottdale, Pa.: Herald, 1944.

Hershberger, Nathan, "Patience as Hermeneutical Practice: Christ, Church, and Scripture in John Howard Yoder and Hans Frei", *Modern Theology*, 31, 4 (October 2015), pp. 547-572.

Hinkelammert, Franz J. y otros, *Teología alemana y teología latinoamericana de la liberación, un esfuerzo de diálogo*. San José: DEI, 1990.

Iglesia Católica, *Catecismo de la iglesia católica*. Cuarta Edición. Quito: Librería Espiritual, 1993.

Iriarte, Gregorio, *¿Qué es una Comunidad Eclesial de Base? Guía didáctica para animadores de las CEBs*, Cochabamba: Kipus, 2003.

Johnson, Elizabeth A., *La que es: el misterio de Dios en el discurso teológico feminista*. Barcelona: Herder, 2002.

Jonker, Louis y Ernest Conradie, *Fishing for Jonah: Various Approaches to Biblical Interpretation*. Bellville: University of Western Cape, 1995.

karl-franzens-universität graz- university of graz, "Human Rights Award of the University of Graz", disponible en http://www.uni-graz.at/en/university/information/about-the-university/honours/. Fecha de acceso: 28 de agosto de 2014.

Kasper, Walter, *Jesús, el Cristo*. Salamanca: Sígueme, 2012.

Klassen, Walter, *Selecciones teológicas anabautistas: fuentes primarias seleccionadas*. Traducción al español por C. Arnoldo Snyder. Scottdale, Pa.: Herald, 1985.

Krabill, James (ed.) y Mennonite Mission Network, "Caminar juntos en la misión: seguir el llamado de Dios a la reconciliación". Edición especial, *Missio Dei: explorando la obra de Dios en el mundo*, 22 (2013), p. 3.

Krabill, James (ed.) y Mennonite Mission Network, "Juntos en misión: convicciones, valores y compromisos centrales de la red menonita de Misión", *Missio Dei: explorando la obra de Dios en el mundo*, 10 (2006), p. 10.

Krauss, Norman, *Anabautismo y evangelicismo*. Guatemala: SEMILLA, 1979.

Kraybill, Donald, B., *The Upside-Down kingdom*. Scottdale, Pa., Kitchener, On.: Herald, 1978.

Krüger, René, Severino Croatto y Néstor Míguez, *Métodos exegéticos*. Buenos Aires: Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos, 1996.

Le Roy Long, Jr., Eduard, *Survey of Recent Christian Ethics*. New York: Oxford University, 1982, p. 90.

Lee, Archie, "Biblical Interpretation in Asian Perspective", *Asia Journal of Theology 7* (1993), pp. 38-48.

Levinas, Emmanuel, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Quinta edición. Salamanca: Sígueme, 2011.

Levinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito*. Séptima edición. Salamanca: Sígueme, 2006.

Luciani, Rafael, "Hermeneutics and theology in Sobrino´s Christology" en Pope, Stephen J. (ed.), *Hope and Solidarity. Jon Sobrino´s Challenge to Christian Theology*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2002, pp. 105-118.

Machado, Antonio, "Proverbios y Cantares" en Machado, Antonio, *Campos de Castilla*. Madrid: Unidad, 1999, pp. 114-115.

Menjivar, Cecilia and Néstor Rodríguez (eds.), *When States Kill. Latin America, the U.S., and Technologies of Terror*. Austin, Tx.: University of Texas, 2005.

Mesters, Carlos, *Flor sin defensa. Una explicación de la Biblia a partir del pueblo*. Segunda edición. Colección perspectivas- CLAR No. 16. Bogotá: Confederación Latinoamericana de Religiosos-CLAR, 1984.

Míguez Bonino, José, *Rostros del Protestanismo Latinoamericano*. Buenos Aires: Nueva Creación, 1995.

Millán, Fernando, "Biblia e intertextualidad: una aproximación", *Scripta Theologica* 48, 2016, pp. 357-379.

Moltmann, Jürgen, *Teología de la esperanza*. Salamanca: Sígueme, 1968.

Mosquera, Fernando A., *El interpelador de Yahweh: Habacuc. Comentario exegético explicativo*. Bogotá: Bookshare, 1993.

Mott, Stephen Charles, "The politics of Jesus and Our Responsibilities", *The Reformed Journal* 26, (February 1976), p. 7.

Moya, César, "Comunidad del Espíritu-comunidad de conflictos. Relectura de los conflictos en Hechos a partir de la teoría del conflicto", *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana-RIBLA* 72 (2012), pp. 87-106.

Moya, César, "Entre higueras y palomas. Análisis y relectura de Marcos 11:15-19 en perspectiva ecológica", *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana-RIBLA* 64 (2009), pp. 110-130.

Moya, César, "Espiritualidad en medio del conflicto armado. Una interpretación a partir de Lucas 22:24-53", *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana-RIBLA* 74 (2017), pp. 137-144.

Moya, César, *Conflicto, liberación y reconciliación: ética teológica para sociedades divididas*. Quito: CLAI, 2010.

Moya, César, *Mujeres y obispado: a propósito de Primera de Timoteo*. Quito: CLAI, 2008.

Muñoz, Ronaldo, “La notificación a Jon Sobrino” en Vigil, José María, org., *Bajar de la cruz a los pobres: cristología de la liberación*. México: DABAR, 2007, pp. 165-168.

Murray, Stuart, *Biblical Interpretation in the Anabaptist Tradition*. Kitchener, On.: Pandora, 2000.

Neufeld, Alfred, *Lo que juntos creemos: las convicciones compartidas de las iglesias Anabautistas Menonitas*. Asunción: CEMTA, 2007.

Nugent, John C., “The Politics of Yhwh: John Howard Yoder´s Old Testament Narration and its Implications for Social Ethics” en *Journal of Religions Ethics*, 39, 1, (2011), pp. 71-99.

O´ Neill, William, S.J., “Visions and Revisions: The Hermeneutical Implications of the Option for the Poor” en Pope, Stephen J. (ed.), *Hope and Solidarity. Jon Sobrino´s Challenge to Christian Theology*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2002, pp. 31-43.

O´Brien, Niall, *Islands of Tears, Island of Hope: Living the Gospel in a Revolutionary Situation*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1993.

Oliveros, Roberto, “Historia de la teología de la liberación” en Ellacuría, Ignacio y Jon Sobrino, *Mysterium liberationis. Tomo I*. Tercera edición. San Salvador: UCA, 1993, pp. 17-29.

Ollenburger, Ben y Gayle Gerber Koontz, *A Mind Patient and Untamed: Assessing John Howard Yoder´s Contribution to Theology, Ethics, and Peacemaking*. Telford, Pa.: Cascadia; Scottdale, Pa.: Herald, 2004.

Outler, Albert C. (ed.), *John Wesley*. New York: Oxford University, 1964.

Paddison, Angus, “Theological Exegesis and John Howard Yoder”, *The Princeton Theological Review, xiv*, 1, (Spring 2008), pp. 27-40.

Parra, Alberto, “El método hermenéutico bajo sospecha. La notificación a Jon Sobrino” en Vigil, José María (org.), *Bajar de la cruz a los pobres: cristología de la liberación*. México: DABAR, 2007, pp. 169-178.

Piedrasanta, Olga y Milka Rindzinski (eds.), *El mensaje liberador de Jesús para las mujeres hoy. Una creación colectiva*. Guatemala: SEMILLA, 2010.

Pope, Stephen J. (ed.), *Hope and Solidarity: Jon Sobrino´s Challenge to Christian Theology*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2002.

Prieto, Jaime, *América Latina: Misión y Migración. Colección de historia menonita mundial*. Intercourse, Pa.: Good Books, 2010.

Quintana, Miguel Ángel, “El esquivo anhelo de evitar toda opresión. La cuestión de la violencia en la ética de la liberación de Enrique Dussel”, *Utopia y praxis latinoamericana*, año 6, No, 12 (2001), pp. 83-89.

Red Latinoamericana de Recursos Anabautistas-RELEA, disponible en http://www.relea.org/#1458023960805-944a26b7-f237e. Fecha de acceso: 8 de agosto de 2016.

Richard, Pablo, “El Jesús histórico y los cuatro evangelios: memoria, credo y canon para una reforma de la iglesia”, *Theologica Xaveriana* 149, (2004), pp. 179-196.

Richard, Pablo, "Lectura popular de la Biblia en América Latina: hermenéutica de liberación", *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana-RIBLA* 1, (1988), pp. 30-48.

Ricoeur, Paul and Lewis Seymour Mudge, *Essays on Biblical Interpretation*. Philadelphia, Pa.: Fortress, 1980.

Ricoeur, Paul, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Traducción de Pablo Corona. Segunda edición en español. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.

Roth, John D., *Beliefs: Mennonite Faith and Practice*. Scottdale, Pa.: Herald, 2005.

Russell, Letty M, *Interpretación feminista de la Biblia*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 1995.

Rutschman, LaVerne, *Anabautismo radical y teología latinoamericana de la liberación*. San José: SEBILA, 1982.

Schipani, Daniel (ed.), *Freedom and Discipleship: Liberation Theology in an Anabaptist Perspective*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Book, 1989.

Schipani, Daniel, *Teología del ministerio educativo: perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Nueva Creación, 1993.

Schirch, Lisa (2015), "To the Next Generaction of Pacifist Theologians" en Denny Weaver (ed.) (2015), *John Howard Yoder: Radical Theologian*. Cambrisge: The Lutherword, pp. 377-395.

Schöekel, Luis Alonso y José María Bravo, *Apuntes de hermenéutica*. Madrid: Trotta, 1994.

Schüssler Fiorenza, Elisabeth, *Cristología feminista crítica: Jesús, Hijo de Miriam, profeta de la Sabiduría*. Madrid: Trotta, 2000.

Schüssler Fiorenza, Elisabeth, *En memoria de ella: una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 1989.

Schüssler Fiorenza, Elisabeth (ed.), *Searching the Scriptures: A feminist Commentary*. New York: Crossroad, 1994.

Schüssler Fiorenza, Elisabeth, "Toward a Feminist Biblical Hermeneutics: Biblical Interpretation and Liberation Theology" en McKim, Donald K., *A Guide to Contemporary Hermeneutics: Major Trends in Biblical Interpretation*. Grand Rapids, Mi.: Eerdmans, 1986, pp. 358-381.

Segovia, Fernando F., "Reading-Across: Intercultural Criticism and Textual Posture" en Segovia, Fernando F. (ed.), *Interpreting Beyond Borders*. Sheffield, England: Academic, 2000, pp. 59-83.

Segovia, Fernando, *Decolonizing Biblical Studies. A View from the Margins*. New York: Orbis Books, 2000.

Segundo, Juan Luis, *The Liberation of Theology*. Traducción al inglés de John Drury. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1976.

Sesboüé, Bernard, "The Christology of Jon Sobrino", *Theological Digest* 54, *2* (2010), pp. 165-176.

Sieber, Juan y otros, *Acta del encuentro del presbiterio nacional de la IEMA*, 29 y 30 de noviembre de 2014, Neuquén, Argentina.

Silva, Ezequiel Martín, "Una teología samaritana: el estilo teológico de Jon Sobrino", *Revista Teología, Tomo XLVII*, 104 (2011), pp. 81-109.

Smith, Dennis A. y Mario Higueros, *Nuevas corrientes teológicas en Centroamérica y Anabautismo bíblico. Análisis teológico de un fenómeno creciente*. Guatemala: SEMILLA, 2004.

Snyder, Arnold, "The relevance of Anabaptist Nonviolence for Nicaragua Today" en Schipani, Daniel, *Freedom and Discipleship. Liberation Theology in an Anabaptist Perspective*. Maryknoll, NY.: Orbis Books, 1989, pp. 112-127.

Snyder, Arnold, *Anabaptism and Reformation in Switzerland: An Historical and Theological Analysis of the Dialogues Between Anabaptists and Reformers*. Translated by David Carl Stassen and C. Arnold Snyder Yoder, Kitchner, On.: Pandora, 2004.

Snyder, C. Arnold and Linda A. Huebert Hecht, Editors, *Profiles of Anabaptism Women: Sixteen-Century Reforming Pioneers*. Waterloo, On.: Wilfrid Laurier University, 1996.

Sobrino, Jon, "Teología desde la realidad" en Tamayo, Juan José y Juan Bosch (eds.), *Panorama de la teología latinoamericana. Cuando vida y pensamiento son inseparables*. Estella: Verbo Divino, 2001, pp. 611-612.

Sobrino, Jon, *La fe en Jesucristo: ensayo desde las víctimas*. Segunda edición. San Salvador: UCA, 2000.

Sobrino, Jon e Ignacio Ellacuría, *Mysterium Liberations. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación. Tomos I y II*. San Salvador: UCA, 1990.

Sobrino, Jon y Douglas Marcouiller, *El sentir con la iglesia de Monseñor Romero*. San Salvador: Centro Monseñor Romero-UCA, 2004.

Sobrino, Jon y Michael Campbell-Jhonston, *Monseñor Romero, Westminster y Roma. Cuaderno 2*. San Salvador: Centro Monseñor Romero-UCA, 1998.

Sobrino, Jon y Miguel Cavada Diez, *El evangelio de Monseñor Romero. Cuaderno 8*. San Salvador: Centro Monseñor Romero-UCA, 2001.

Sobrino, Jon, "Discurso de agradecimiento al recibir la medalla de la UCA", *ECA* 685-686 (2005), p. 1069.

Sobrino, Jon, "Ante la resurrección de un crucificado, una esperanza y un modo de vivir", *Concilium* 318 (2006), pp. 107-117.

Sobrino, Jon, "Ayudas para poner a producir en las Iglesias la herencia de Jesús", R*evista Latinoamericana de Teología* 65 (2005), pp. 117-137.

Sobrino, Jon, "El Pueblo crucificado y la civilización de la pobreza: el hacerse cargo de la realidad de Ignacio Ellacuría", *Revista Latinoamericana de Teología* 66 (2005), pp. 209-228.

Sobrino, Jon, "Hondura y urgencia de la opción por los pobres", *Revista Latinoamericana de Teología* 60 (2003), pp. 287-307.

Sobrino, Jon, “Jesús de Nazaret”, en Floristán, C. y J. J. Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales de pastoral*. Madrid: Cristiandad, 1983, pp. 480-513.

Sobrino, Jon, “La centralidad del reino anunciado por Jesús. Reflexiones ante Aparecida”, *Revista Latinoamericana de Teología* 68 (2006), pp. 135-160.

Sobrino, Jon, “La opción por el pobre y el seguimiento a Jesús” en Vigil, José María (ed.), *La opción por los pobres.* Santander: Sal Terrae, 1991, pp. 33-46.

Sobrino, Jon, “La opción por los pobres: dar y recibir”, *Revista Latinoamericana de Teología* 69 (2006), pp. 219-261.

Sobrino, Jon, “La salvación que viene de abajo. Hacia una humanidad humanizada”, *Concilium* 314 (2006), pp. 29-40.

Sobrino, Jon, “Que queda de la teología de la liberación”, disponible en http://servicioskoinonia.org/relat/182.htm. Fecha de acceso: 12 de enero de 2016.

Sobrino, Jon, “Redención de la globalización. Las víctimas”, *Concilium* 293 (2001), pp. 129-139.

Sobrino, Jon, “Revertir la historia”, *Concilium* 308 (2004), pp. 811-820.

Sobrino, Jon, *Cartas a Ellacuría 1989-2004*. San Salvador: Centro Monseñor Romero-UCA, 2004.

Sobrino, Jon, *Compañeros de Jesús: el asesinato-martirio de los jesuitas salvadoreños. Colección Fe y Vida 11*. S.l: 1989.

Sobrino, Jon, *Cristología desde América Latina: esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico*. México: Centro de Reflexión Teológica, 1977.

Sobrino, Jon, *El principio misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*. Tercera edición. San Salvador: UCA, 1992.

Sobrino, Jon, Entrevistado por César Moya, San Salvador, El Salvador: 18 de noviembre de 2013. Grabación.

Sobrino, Jon, *Fuera de los pobres no hay salvación*. San Salvador: UCA, 2008.

Sobrino, Jon, *Ignacio Ellacuría: el hombre y el cristiano. Cuaderno 9*. San Salvador: Centro Monseñor Romero-UCA, 2001.

Sobrino, Jon, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. San Salvador: UCA, 1991.

Sobrino, Jon, *Jesús en América Latina: su significado para la fe y la cristología*. San Salvador: UCA, 1982.

Sobrino, Jon, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*. Segunda edición. San Salvador: UCA, 2000.

Sobrino, Jon, *Liberación con espíritu: apuntes para una nueva espiritualidad*. Segunda edición. San Salvador: UCA, 1994.

Sobrino, Jon, *Monseñor Romero*. San Salvador: UCA, 1989.

Sobrino, Jon, *Resurrección de la verdadera iglesia: los pobres, lugar teológico de la eclesiología*. San Salvador: UCA, 1981.

Sobrino, Jon, *Terremoto, terrorismo, barbarie y utopía*. San Salvador: UCA, 2003.

Sobrino, Jon, I. Martín-Baró y R. Cardenal, *La voz de los sin voz: la palabra viva de Monseñor Romero*. San Salvador: UCA, 1980.

Sols, José, "Teología del martirio" en Vigil, José María (org.), *Bajar de la cruz a los pobres: cristología de la liberación*. México: DABAR, 2007, pp. 240-245.

Soto-Albrecht, Elisabeth, H*acia una teología de la no violencia desde el testimonio de Jesús. Enfrentando la violencia familiar desde la no violencia de Jesús*. Guatemala: SEMILLA, 2009.

Stessen, Glen (ed.), *Just Peacemaking: Ten Practices for Abolishing War*. Cleveland, Tn.: Pilgrim, 1998.

Strauss, Anselm y Juliet Corbin, *Basic of Qualitative Research: Grounded Theory: Procedures and Techniques*. Newbury Park, Ca.: Sage, 1990.

Stutzman, Ervin R., *From Nonresistance to Justice: The Transformation of Mennonite Church Peace Rhetoric 1908-2008*. Scottdale, Pa. and Waterloo, On.: Herald, 2011.

Sugirtharajah, R.S., *Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation*. Oxford: Oxford University, 2002.

Swartley, Willard, "Continuity and Change in Anabaptism-Mennonite Interpretation" en Swartley, Willard (ed.), *Essays on Biblical Interpretation Anabaptist-Mennonite Perspectives. Text-Reader Series Volume I.* Elkhart, In.: Institute of Mennonite Studies, 1984, pp. 326-331.

Swartley, Willard, "La teología de la liberación, el pacifismo anabautista y la violencia de Munster: comparaciones hermenéuticas y evaluación" en Daniel Schipani, ed., *Discipulado y liberación: la teología de la liberación en perspectiva anabautista*. Bogotá y Guatemala: CLARA-SEMILLA, 1993, pp. 78-89.

Tamayo, Juan José, "Ignacio Ellacuría y los derechos humanos" en Tamayo, Juan José y Edgardo Rodríguez Gómez (coord.), *Aportación de la teología de la liberación a los derechos humanos*. Madrid: DYKINSON S.L., 2008, p. 204.

Tamez, Elsa, *La Biblia de los oprimidos*. San José: DEI-SEBILA, 1979.

Tamez, Elsa, *La sociedad que las mujeres soñamos*. San José: DEI, 2001

Teixeira, Faustino, "El desafío de una cristología en clave pluralista", en Vigil, José María (org.), *Bajar de la cruz a los pobres: cristología de la liberación*. México: DABAR, 2007, p. 267-274.

Testimonio de Enrique Ardila, *Menoticias*, 49, 1087, p. 8.

Thiessen Nation, Mark, "John Howard Yoder", *The Mennonite Quarterly Review* 77 (July 2003): pp. 357-370.

Thiessen Nation, Mark, compiler, *A comprehensive bibliography of the writings of John Howard Yoder*. Goshen, In.: Mennonite Historical Society, Goshen College, 1997.

Thiessen Nation, Mark, *Mennonite Patience, Evangelical Witness, Catholic Convictions*. Grand Rapids, Mi.: Eerdmans, 2006.

Tojeira, José María, "Imposición de la medalla José Simeón Cañas Máxima distinción de la UCA. Méritos de las cinco personas distinguidas", *ECA* 685-686 (2005), p. 1062.

Urueña, Patricia, "Cenicienta divina y cenicienta humana", Tesis de Maestría, Universidad Bíblica Latinoamericana, 2007.

Valencia, Héctor, "Currículo anabautista de educación bíblica congregacional", *Menoticias* 41, (1984), pp. 15-16.

Valencia, Roberto, "Plática con Jon Sobrino", disponible en http://cronicasguanacas.blogspot.com/2010/02/platica-con-jon-sobrino.html. Fecha de acceso: 8 de julio de 2014.

Valiente, Orfilio Ernesto, "Truth, Justice, and Forgiveness: Reconciliation in Jon Sobrino's Christology", Dissertation, University of Notre Dame, 2010.

van der Ven, Johannes A., "An Empirical or a Normative Aproach to Practical-Theological Research" en van der Ven, Johannes A. and Michael Scherer-Rath (eds.), *Normativity and Empirical Research in Theology*. Leiden NLD: Brill Academic, 2004, pp. 119-124.

van der Ven, Johannes A., *Entwurf einer empirischen Theologie, Kampen*. The Netherlands: Kok, 1990.

Vélez, Neftalí, "La lectura bíblica en las CEBs, *Revista de interpretación Bíblica Latinoamericana-RIBLA* 1, (1998), pp. 8-29.

Vigil, José María (org.), *Bajar de la cruz a los pobres: cristología de la liberación*. México: DABAR, 2007.

Wallis, Jim, "Lives of Peacemaking" *Sojourners* 27, (March-April 1998), p. 8.

Weaver, J. Denny (ed.), *John Howard Yoder: Radical Theologian*. Cambridge: The Lutherword, 2015, pp. 377-395.

Weaver, J. Denny, *The Nonviolent Atonement*. Grand Rapids, Mi.: Eerdmans, 2001.

Weaver, J. Denny, *The Nonviolent God*. Grand Rapids, Mi.: Eerdmans, 2013.

Weiss, David, "In Memory of John Yoder: Scholar, Professor, Friend," *The Observer*, (January 27, 1998), p. 9.

Wenger, John Christian, *Compendio de historia y doctrina menonitas*. Traducción de Ernesto Suárez Vilela. Buenos Aires: La Aurora, 1960.

Wenger, John Christian, *Separated unto God: A Plea for Christian Simplicity of Life and for a Scriptural Nonconformity to the World*. Scottdale, Pa.: Mennonite Publishing House, 1951.

Wenger, John Christian, *The Schleitheim Confession of Faith*. Goshen, In.: Mennonite Historical Society, 1945.

Werner, Hans, “¿Un siglo de violencia? Apuntes de un historiador” en Bodemer, Klaus, Sabine Kutenbach y Klaus Meschkat, *Violencia y regulación de conflictos en América Latina*. Caracas: Nueva Sociedad, 2001, pp. 15-23.

Horst, Willis, Ute Mueller-Eckhardt and Frank Paul. *Misión sin conquista: acompañamiento de comunidades indígenas autóctonas como práctica misionera alternativa*. Buenos Aires, Argentina: Kairós, 2009.

Wink, Walter, *The Powers that be*. New York: Doubleday, 1998.

Yoder, John Howard (comp.), *Textos escogidos de la Reforma radical*. Traducción al español de Nélida M. de Machain y Ernesto Suárez Vilela. Buenos Aires: La Aurora, 1976.

Yoder, John Howard, *Christian Attitudes to War, Peace and Revolution*. Theodore J. Koontz y Andy Alexis Baker, editors. Grand Rapids, Mi.: Brazos, 2009.

Yoder, John Howard Yoder, *To Hear the Word*. Eugene, Or.: Wipf and Stock, 2001.

Yoder, John Howard, *Jesús y la realidad política*. Buenos Aires: Certeza, 1985.

Yoder, John Howard, *Karl Barth and the Problem of War*. Nashville, Tn.: Abingdon, 1970.

Yoder, John Howard, *Preface to Theology: Christology and Theological Method*. Grand Rapids, Mi.: Brazos, 2002

Yoder, John Howard, *The Christian Witness to the State*. Newton, Ks.: Faith and Life, 1964.

Yoder, John Howard, *The Original Revolution: Essays on Christian Pacifism*. Scottdale, Pa.: Herald, 1971.

Yoder, John Howard, *The Politics of Jesus: Vicit Agnus Noster*. Grand Rapids, Mi.: Eerdmans, 1972.

Yoder, John Howard, *The Politics of Jesus: Vicit Agnus Noster*. Grand Rapids, Mi.: Eerdmans; Carlisle, UK: Paternoster, 1994.

Yoder, John Howard, *The Priestly Kingdom. Social Ethics as Gospel*. Notre Dame, In.: University of Notre Dame, 2001.

Yoder, John Howard, *The Royal Priesthood: Essays Ecclesiological and Ecumenical*. Grand Rapids, Mi.: Eerdmans, 1994.

Yoder, John Howard, *The Schleithem Confession*. Scottdale, Pa.: Herald, 1977.

Yoder, John Howard, *The War of the Lamb. The Ethics of Nonviolence and Peacemaking.* Stassen, Glen Harold, Mark Thiessen Nation and Matt Hamsher, editors. Grand Rapids: Mi.: Brazos, 2009.

Yoder, John Howard, *Theology of Mission: A Believers Church Perspective*. Edited by Gerber Koontz, Gayle and Andy Alexis-Baker. Doweners Grove, Ill.: IVP Academic, 2014.

Yoder, John Howard, *To Hear the Word*. Second Edition. Eugene, Or.: Cascade, 2010.

Yoder, John Howard, *When War is injust: Being Honest in Just-War Thinking*. Second Edition. Eugen, Or.: Wipf and Stock, 2001.

Zimmerman, Earl, *Practicing the Politics of Jesus: The Origen and Significance of John Howard Yoder´s Social Ethics*. Telford, Pa.: Cascadia; Scottdale Pa.: Herlad, 2007.

Zorrilla, Hugo, *La fiesta de liberación de los oprimidos. Relectura de Jn 17:1-10:21*. San José: SEBILA, 1981.

Zorrilla, Hugo, *Miqueas, portavoz del campesinado. Una voz que no puede ser silenciada*. Tercera edición. Guatemala: SEMILLA, 1995.

"El estudio comparativo de hermenéutica bíblica que César Moya presenta en este libro es una contribución muy importante. Su análisis sistemático y exhaustivo de las obras de John Howard Yoder y Jon Sobrino demuestra la base hermenéutica de sus respectivas cristologías, incluyendo potencial enriquecimiento mutuo. A partir de semejante labor, el autor también ofrece orientación para transformar la interpretación bíblica en las comunidades eclesiales anabautistas latinoamericanas a la luz de las realidades de su contexto histórico".

-Daniel Schipani, Ph.D.,
Anabaptist Mennonite Biblical Seminary (EE.UU.)

"Como anabautista y latinoamericana ha sido un gusto leer este trabajo de César Moya. Espero y deseo que se publique y se circule ampliamente. Es urgente para nuestras comunidades forjar lecturas liberadoras de la Escritura en los tiempos complejos y difíciles que nos tocan vivir, y este libro nos puede ayudar a lograrlas".

-Dra. Nancy E. Bedford,
Catedrática Georgia Harkness de Teología,
Garrett-Evangelical Theological Seminary (EE.UU.)

"César Moya ofrece lecturas detalladas de las hermenéuticas de Yoder y Sobrino en sus principales escritos cristológicos. Al incorporar estas perspectivas en una conversación crítica con su contexto, se encuentra en la Biblia con un Cristo liberador y no violento cercano a la realidad latinoamericana. El incisivo análisis de Moya lleva a la teología latinoamericana a una nueva fase en la que las teologías anabautistas y de la liberación se pueden ver como 'compañeras' en el camino de Jesús".

-Jamie, Pitts, Ph.D.,
Associate Professor of Anabaptist Studies, Anabaptist Mennonite Biblical Seminary
Director, Institute of Mennonite Studies
Editor, Anabaptist Witness (EE.UU.)

ACERCA DEL AUTOR



CÉSAR MOYA es teólogo anabautista latinoamericano nacido en Colombia. Realizó sus estudios doctorales (Ph.D.) en la Facultad de Teología de *Vrije Universiteit Amsterdam*, Holanda. Es Magister en Teología de la Universidad Bíblica Latinoamericana de Costa Rica; Especialista en Resolución de Conflictos de la Pontificia Universidad Javeriana de Colombia; Profesorado en Teología del Seminario Menonita de Colombia. Trabajó con la Iglesia Menonita de Colombia y *Mennonite Mission Network*. Enseñó en la Universidad Bíblica Latinoamericana de Costa Rica, la Universidad Santo Tomás de Colombia, el Seminario Ministerial Sudamericano de Ecuador y *Anabaptist Mennonite Seminary* en Elkhart, Estados Unidos. Ha escrito varios libros y artículos en las áreas de Biblia y teología de paz y reconciliación. Escribe para la Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana-RIBLA y coordina la Revista de la Red Latinoamericana de Estudios Anabautistas-RELEA. Actualmente es profesor en la Universidad Reformada en Barranquilla, Colombia.

HACIA UNA HERMENÉUTICA
ANABAUTISTA LATINOAMERICANA

César Moya